Geschichte der christlich-lat... Poesie bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts

Max Manitius



GESCHICHTE

DER

CHRISTLICH-LATEINISCHEN POESIE

BIS ZUR

MITTE DES 8. JAHRHUNDERTS

VON

M. MANITIUS.

STUTTGART 1891.

VERLAG DER J. G. COTTA'SCHEN BUCHHANDLUNG

NACHFOLGER.

Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart.

HERRN GEH. REG.-RAT

WILHELM WATTENBACH

IN VEREHRUNG UND DANKBARKEIT

ZUGEEIGNET.

Vorwort.

Indem ich diesen Versuch der Oeffentlichkeit übergebe, möchte ich einiges über den Zweck desselben vorbemerken.

Die Bedeutung, welche die patristischen Studien heute gewonnen haben, und die Vortrefflichkeit der Ausgaben im Wiener Corpus und in den Monumenta Germaniae stehen meines Erachtens nicht in gleichem Verhältnis zur Ausführlichkeit der vorhandenen litterarhistorischen Darstellung der christlich-lateinischen Poesie. Die betreffenden Abschnitte in der Histoire littéraire de la France und in dem Buche von Ampère sowie das Werk Bährs sind veraltet, letzteres ist höchstens wegen einiger Vollständigkeit der älteren Litteraturausgaben brauchbar. Eberts ausgezeichnetes Werk hat gerade in der Dichtkunst empfindliche Lücken aufzuweisen. Auch scheint mir hier der innere Zusammenhang der christlichen Dichtung kaum so dargelegt zu sein, wie eine sich auf dies Gebiet beschränkende Behandlung des Stoffes es wohl ermöglicht. Und die neueste Auflage von Teuffel-Schwabe hat wohl die spätere Litteratur weit gründlicher erörtert als früher, aber das auf der Höhe stehende Werk ist ja mehr zum Nachschlagen berechnet. Es schien mir daher der Versuch nicht überflüssig, das ganze Gebiet im Zusammenhange neu zu behandeln. Einerseits suchte ich durch eingehende Analysen den geistigen Gehalt der christlichen Dichtung zu gewinnen; besonderes Augenmerk richtete ich dabei auf die Klarstellung biographischer Daten der einzelnen Dichter. Andererseits habe ich dem Stoffe

eine mehr philologische Behandlungsweise gewidmet, als dies bisher geschehen ist; durch allerhand Angaben über den Reim sowie über andre poetische Formen der späten Zeit glaubte ich nicht unnütze Beiträge für die Geschichte der lateinischen Poesie überhaupt liefern zu können. Freilich ist das Material spröde genug, und ich verhehle mir nicht, dass vieles hier durch Einzelarbeiten um sehr viel besser aufgeklärt werden wird; möchten die verstreuten kurzen Hinweise zu baldiger Untersuchung anregen! Grosse und weite Gebiete harren hier erst noch der Bearbeitung, wie z. B. die Hymnenpoesie. Aus ihr habe ich nur das Wichtigste berücksichtigt, besonders diejenigen Stücke, deren Verfasser bekannt ist. Die kleinen und oft nur fragmentarisch überlieferten Epitaphien, die sich in Inschriftensammlungen vorfinden und demnächst in Büchelers Anthologie erscheinen werden, sind oft, als Einzelerscheinung betrachtet, für die Darstellung zu unbedeutend; nur die wichtigeren Stücke habe ich verwertet. — Was die Ausdehnung sonst betrifft, so habe ich mich auf die eigentlich christliche Poesie beschränkt. So sind die meisten Gedichte von Ausonius, Ennodius und Sidonius sowie diejenigen von Optatianus Porfirius und von Maximian ganz ausgeschlossen, und weniges nur ist über einen so fruchtbaren Dichter wie Corippus gesagt. Als Zeitgrenze nahm ich den Beginn von Pippins Königsherrschaft, denn schon am Ende des 8. Jahrhunderts trat infolge von Karls des Grossen Begünstigung der Wissenschaften eine ganz neue Litteraturströmung ein, die unzweifelhaft nicht mehr zu jener ersten Periode der christlichen Dichtung gehört.

Oberlössnitz b. Dresden, 19. Sept. 1891.

M. Manitius.

Inhalt.

Verzeichnis der Abkürzungen.

Acta SS. Acta Sanctorum, Antw. 1643 ff.
Amador de los Rios, historia critica de la literatura Española I, Madrid 1861.
Ampère, histoire littéraire de la France avant Charlemagne. 2. Aufl., Paris 1867.
Bähr, die christlichen Dichter und Geschichtschreiber (Gesch. d. röm. Litteratur, Bd. IV.), 2. Aufl., Karlsruhe 1872.
Bouquet, recueil des hist. des Gaules et de la France, Paris 1738 ff.
Duméril, poésies populaires latines antérieures au douzième siècle, Paris 1843.
Ebert, allgemeine Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande. I. 2. Aufl. 1889.
A. Fabricius, Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis, Florent. 1858, 6 Bde.
G. Fabricius, Veterum poetarum ecclesiasticorum opera Christiana, Basileae 1546.
Gams, die Kirchengeschichte von Spanien, Regensbg. 1862 ff.
Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands, Leipz. 1887 ff.
Hist. litt. oder Histoire littéraire, histoire littéraire de la France ... par des réligieux Bénédictins etc. Paris 1733 ff.
Leyser, historia poetarum et poematum medii aevi. Halae Magd. 1721.
Mabillon, Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti (Paris 1668 ff.), Venet. 1733 ff.
Migne, Patrologiae cursus completus, Paris 1844 ff.
Mon. Germ. Hist. (M. G. H.), Monumenta Germaniae historica, Hannover 1826 ff.
Muratori, Scriptores rerum Italicarum, Mediol. 1723 ff.
Neues Archiv der Gesellschaft f. ältere deutsche Geschichtskunde, Hannov. 1876 ff.
Rhein. Mus., Rheinisches Museum für Philologie.
Schroeckh, christliche Kirchengeschichte, Frkf. u. Leipz. 1768 ff.
Teuffel, Geschichte der röm. Litteratur, 5. Aufl. 1890 von L. Schwabe.
Tillemont, Mém. pour servir à l'hist. ecclésiast. etc., Bruxell. 1695 ff.
Trithemius, Dn. Joh. Trithemii abbatis Spanheimensis de scriptoribus ecclesiasticis, Colon. 1546.
Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter, 5. Aufl. 1885 f.
Wiener S. B., Sitzungsberichte d. kais. Akademie d. Wissenschaften, phil.-hist. Klasse, Wien 1848 ff.
Wright, Biographia Britannica Litteraria. I. Anglo-Saxon period, London 1842.

Einleitung.

Die römische Poesie hat das abendländische Mittelalter und damit Europa in weit höherem Grade beeinflusst als die griechische Dichtkunst. Die letztere ging für den Westen fast verloren, nachdem die Germanen Herren im weströmischen Reiche geworden. Schon mit der Teilung des Reiches nimmt der Einfluss der griechischen Welt auf das Abendland merklich ab. Es war ja seit 395 für den jungen Römer, der sich der Staatslaufbahn widmete, nicht mehr so unbedingt nötig, Griechisch zu lernen, da die Hauptmasse der griechisch redenden Bevölkerung nun zum Ostreiche gehörte. Und im allgemeinen hatte der Römer die fremde Sprache aus praktischen Gründen erlernt, mit deren Wegfall die Notwendigkeit der Aneignung aufhörte. Die in der späteren Zeit so reichlich auftretende Uebersetzungslitteratur ist das beste Zeugnis für das allmähliche Verschwinden der griechischen Sprache im Westen. Das Christentum wurde dem Abendlande durch die griechische Welt übermittelt. Und hierbei sehen wir sich einen ähnlichen Prozess vollziehen, wie früher bei Uebertragung der griechischen Kultur auf die lateinische Welt. Fast alles, was von den Griechen stammte, hatte man hierbei übernommen, Sprache, Sitte, Kunst und Religion. Altrömisches Wesen verschwand und machte fremder Sitte aus dem Osten Platz. Und als dann die Bürger von Rom auch Herren von Asien und Afrika

wurden, da hielt das orientalische Wesen immer mehr seinen Einzug in die weltbeherrschende Stadt. Zugleich aber kam das Verderben. Die berauschenden und sinnlichen Kulte des Ostens ertöteten den letzten Rest von Sittlichkeit, der in den ehedem so strengen Römern übrig geblieben war. Denn befand sich das Laster im Gefolge eines Gottes, so war es nicht zu verwundern, wenn es sich schnell in alle Volksschichten verbreitete. Lange schon war die Achtung vor den alten römischen Feld-, Wald- und Hausgöttern verschwunden, an ihre Stelle waren die verwandten Gottheiten aus Griechenland getreten, deren Verehrung die Römer einen viel grösseren Reiz abgewannen. Aber auch sie blieben nicht lange an der Herrschaft. Mit der Eroberung des Orients und dem immer grösser werdenden Bevölkerungsaustausch zwischen Morgen- und Abendland kamen die orientalischen Gottheiten nach Rom. Der Kult derselben zog die leichtfertige Bevölkerung mächtig an, denn neben dem tiefsten Ernste fand sich hier die ausgelassenste Ueppigkeit, und auf den abergläubischen Römer wirkte das Gaukelspiel der fremden Priester. Die Tempel der alten Götter wurden leer und die Heiligtümer der Isis und Cybele füllten sich. Indessen wandten sich die nach höherer Erkenntnis strebenden Geister der griechischen Philosophie zu, da ihr metaphysisches Bedürfnis weder durch die Volksreligion noch durch die eingeführten fremden Kulte befriedigt werden konnte. Und dies Bedürfnis wuchs mit der Zeit. Denn das Römerreich, welches schon zur Zeit des Livius an seiner Grösse krankte, hatte in den ersten anderthalb Jahrhunderten der Kaiserherrschaft einen solchen Umfang erhalten, dass es nur unter den tüchtigsten Regenten in dieser Ausdehnung fortbestehen konnte. Die bodenlose Willkür in der Regierung des gewaltigen Reiches während des 3. Jahrhunderts führte einen raschen Verfall herbei. Derselbe wurde nur durch eine völlige Aenderung der Verfassung etwas aufgehalten. Indem Diocletian und seine Nachfolger die absolute Monarchie an Stelle der früher beschränkten Kaisergewalt errichteten, wurde der Fortbestand des Reiches allerdings gewahrt, aber die Einheit desselben ging verloren. Und die früheren schrecklichen

Zeiten liessen doch auch ihre Spuren zurück. Innere und äussere Kriege hatten das Reich verheert, die Einfälle der Barbaren waren schon nicht mehr fern zu halten und im Innern herrschte die grösste Unsicherheit. Da musste man an den alten Göttern irre werden. Seit angeblich tausend Jahren hatten sie die Herrschaft der Stadt Rom über Italien und dann beinahe über die ganze bekannte Welt ausgebreitet. Und jetzt liessen es die Götter ruhig geschehen, dass die Reichsfeinde Sieger blieben und dass die römische Macht verfiel. Längst schon hatten die Einsichtigen erkannt, dass die Hauptgefahr für das Reich in seiner Grösse liege. Denn die Ueppigkeit des Orients und alles was es auf dem Erdkreise von Lastern gab, hatte seinen Einzug in Rom gehalten. Und damit war die alte schöne Sitte der Vorfahren verbannt, auf der die Macht des Staates gelegen hatte. Hiergegen hatten sich die Satiriker gewendet, aber natürlich tauben Ohren gepredigt. Der Verfall war nicht mehr aufzuhalten. Deshalb hielten die Gebildeten jetzt fest an der alten Philosophie und suchten mit dem stoischen Gleichmut den Wechsel des Schicksals zu ertragen. Aber das Volk, welches zum nicht geringen Teile noch aus leibeigenen Sklaven bestand, kannte weder die Tröstungen der Philosophie, noch achtete es die heimischen Götter; und von den geheimnisvollen Kulten der orientalischen Gottheiten blieben die Unbemittelten jedenfalls auch ausgeschlossen, denn die fremden Priester spekulierten ebenso auf Macht wie auf Geld. Unter solchen Umständen bildete sich allmählich in dem kosmopolitischen Römerreiche ein Kodex der öffentlichen Moral heraus, als dessen Niederschlag wir ungefähr die Lebensregeln annehmen dürfen, die sich in den Disticha Catonis finden. Aber nirgends bemerkt man doch einen Zwang oder eine gefestete Ordnung in der höheren Lebensauffassung, das Suum cuique galt als oberster Grundsatz. Eine allgemeine geistige Auflösung stand bevor. Da erschien aus dem Osten eine neue Religion, die mit zwingender Gewalt alle diejenigen Geister erfasste, welche nach Erlösung aus der Verkommenheit trachteten.

Paulus hatte dem Christentum die ganze Welt eröffnet.

Aus einer Reaktion gegen den verrotteten jüdischen Glauben wurde die neue Lehre zum Heil für die Menschheit. In ihr erblickte man von seiten der römischen Regierung zunächst eine Neuerung des jüdischen Aberglaubens. Später wurde man gewahr, dass sich im Christentum Bestrebungen geltend machten, die unmittelbar gegen das Gefüge des römischen Staates gerichtet waren. Damit begannen die Verfolgungen, aus denen die neue Lehre immer mehr Kraft und Leben sog. Das Christentum richtete sich gleichmässig an alle Menschen, es kannte keinen Unterschied des Standes und Volkes. Die Botschaft der allgemeinen Menschenliebe ward zur Erlösung für die damalige Menschheit, die sich im Banne des Aberglaubens befand. Hatte der kosmopolitische Charakter, den die römische Welt annahm, auch etwas Humanität gebracht, den richtigen Begriff der Menschlichkeit gab doch erst das Christentum. Es richtete sich in erster Linie an die unteren Klassen der Menschheit, wenigstens wurde es von diesen zuerst verstanden. Und bei dem harten sozialen Druck, welcher damals auf einer breiten Masse des Volkes lastete, kann es nicht wunder nehmen, wenn die Religion der Liebe und der Versöhnung von den armen und rechtlosen Menschen mit wahrer Begier aufgenommen wurde. Die bevorrechteten Stände aber traten der neuen Lehre sehr kühl gegenüber. Von Gleichheit der Menschen und Wiedervergeltung nach dem Tode wollten sie nichts wissen. Sie fanden in der ernsten Religion, welche die Selbstsucht verdammte, keinen Ersatz für die sinnberauschenden Götterkulte des Orients oder für die verstandesmässige Beschäftigung mit der Philosophie. Der Eigennutz verbot ihnen, Christen zu werden. So erwirkten sie Edikte der Kaiser gegen das Christentum. Aber die Gewalt der religiösen Empfindung und des Glaubens liess sich nicht zurückdrängen, freudig gingen die Christen in den Tod nach dem Vorbild dessen, an den sie glaubten. Was war die im Stoicismus begründete Negation des Einzelwillens im Vergleich zu diesen heroischen Thaten des religiösen Bewusstseins! Die Begeisterungsfähigkeit, welche die heutigen romanischen Nationen für eine Idee zeigen, ist ihnen als Erbteil aus jenen frühen Zeiten verblieben. Indem

die Glaubenszeugen um Christi willen freudig allerhand Martern und den Tod ertrugen, fand ihr Glauben immer mehr Anhänger. Ohne Zweifel hat auch das Wunderbare, welches in der neuen Religion lag, viel zu ihrer Ausbreitung beigetragen. Zunächst die so einfache äussere Gestaltung des christlichen Gottesdienstes und der religiösen Erhebung, sie entbehrte der ganzen äusserlichen Reiz- und Lockmittel, deren sich die heidnischen Culte bedienten! Täglich verkehrten die Christen durch den hl. Geist mit ihrem Gotte, während die alten Gottheiten nur durch Opfer und Spenden zum Eingreifen in die Geschicke der Welt zu bewegen waren; das Volk mochte längst die Selbstsucht der Priester und seine Hintergehung erkannt haben. Und dazu kamen die Wunderthaten Jesu und seiner Jünger, die sich noch dazu bald an den Gräbern der Märtyrer fortsetzen sollten. Es war allerdings ein weiter Sprung von der Verehrung der alten Götter bis zum Glauben an den einen Gott und an die Sendung seines Sohnes, und lange Zeit noch haben die alten Götterbilder unbesiegt gestanden. Aber ihr hohler und leerer Schein musste doch endlich vor der Hoheit des Christentums erblassen, letzteres hielt seinen siegreichen Umzug in der ganzen damals bekannten Welt. Und es scheint, als ob das Römerreich noch bis dahin notdürftig hätte zusammenhalten sollen, um der neuen Lehre den Einzug überallhin zu ermöglichen — kaum war dies geschehen, da ging das gewaltige Reich aus seinen Fugen und germanische Stämme wurden die Herren seiner abendländischen Teile. Die Religion der Besiegten ging auf die Sieger über, die Germanen wurden die treuesten Bewahrer des Christentums. Der christlich-germanische Staat trat das Erbe des Römerreiches an, die Germanen durchsättigten sich langsam mit der römischen Kultur und seitdem wurde das Christentum durch eine wunderbare Fügung des Schicksals recht eigentlich der Träger und Erhalter von alledem, was Rom für die Bildung und Gesittung der Menschheit geleistet.

Diese kurzen Worte mögen für jenen wichtigen Prozess genügen, durch welchen das Christentum in der abendländischen Welt seine Ausbreitung gewann. Es kommt nun darauf an,

die Entstehung einer christlich-lateinischen Litteratur und insbesondere der christlichen Poesie darzuthun. Heilige Schriften im Sinne der orientalischen Völker kannte man ja in Rom nicht, man besass nur Aufzeichnungen der Priester, die Kultuszwecken dienten. Antiquarische Schriften über Sakralaltertümer und poetische Darstellungen der Mythologie sind hier natürlich nicht in Betracht zu ziehen. Als das Christentum ins Abendland kam, bedienten sich seine Bekenner und Ausbreiter der griechischen Sprache. Frühzeitig muss aber schon an ihre Stelle das Lateinisch getreten sein, da ja die christlichen Lehren auf die Masse des Volkes wirken sollten, welcher das Griechisch unverständlich war. So entstand in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die als Itala bekannte Bibelübersetzung, die wahrscheinlich nach Afrika zu setzen ist. Vielleicht ist sie das älteste christliche Denkmal, welches uns in lateinischer Sprache erhalten ist. Ihre volkstümliche Sprache, die sich von der römischen Schriftsprache weit entfernt, bezeugt, dass sie sich an das ganze Volk richtete. Bei der feindseligen Haltung, welche die leitenden Kreise dem Christentum gegenüber einnahmen, wurde es dann bald nötig, dass litterarisch gebildete Christen zur Feder griffen und Schriften zur Abwehr gegen die feindlichen Angriffe verfassten. Hierher gehören Männer wie Felix Romanus, Tertullian und Cyprian. Mit dieser apologetischen Litteratur ist aber die polemische aufs engste verbunden. Wer den christlichen Glauben gegen seine Feinde verteidigte, musste notwendigerweise auch die alte Religion streifen und das Verkehrte der heidnischen Kulte nachweisen. So lassen sich apologetische und polemische Schriften kaum voneinander trennen, beide gehen ineinander über und beide zusammen bezeichnen die Anfänge christlich-lateinischer Litteratur. Bei der eigentümlichen Veranlagung des Römers zum Sachwalter und Verteidiger kann es nicht wunder nehmen, wenn die christlichen Apologeten und Polemiker frühzeitig in stark rhetorischer und heftiger Weise gegen den heidnischen Götterhimmel auftraten und dessen menschliche Schwächen schonungslos aufdeckten. Nach alter Rhetorenart hielt man alle Kampfesweisen hier für ge-

recht und angebracht, namentlich bei Tertullian ist die Mannigfaltigkeit derselben überraschend. Frühzeitig hat man auch einzelne Lehren des Christentumes herausgegriffen und sie in apologetischer oder dogmatischer Weise behandelt. Es folgten dann Erklärungsschriften zu biblischen Büchern, Predigtsammlungen, historische Untersuchungen u. a. Mit dem 4. Jahrhundert wird die christliche Litteratur ein sehr bedeutender Teil innerhalb der gesamten römischen, besonders nachdem das Christentum unter Konstantin zum Siege gelangt war.

Inzwischen hatten sich aber die Christen neben der prosaischen Darstellung auch der poetischen Form bemächtigt und zwar nach zwei Richtungen hin. Die eine derselben wurzelt in der nationalen römischen Poesie und gehört in das Gebiet der Kunstdichtung. Die andere stammt aus dem Orient, ihr Ursprung ist im jüdischen Kultus zu suchen; man könnte sie wohl Volkslyrik nennen, denn sie ist nicht der Ausfluss eines dichterischen Talents, sondern sie beruht auf der Stärke der religiösen Empfindung. — Das Versemachen war bei den Römern Modesache geworden und wurde schon in der Schule gepflegt. Das römische Epos hatte sich nach und nach der verschiedenartigsten Stoffe bemächtigt und neben dem historischen Epos nahm das didaktische in der späteren Zeit keine geringe Stellung ein. Besonders galt das Epos als poetische Darstellungsform für die Mythen der Vorzeit. Als sich daher die Christen zur Dichtung wandten, haben sie gleichfalls zur epischen Form gegriffen, um Stoffe aus ihrem religiösen Vorstellungskreise zu behandeln, die der alten Götterlehre den Kampf ankündigen sollten. Wir finden somit in dem christlichen Epos nichts anderes als eine Ablösung der früheren mythologischen Epik. Wie man vordem die Götter des Olymp und die Heroen zum Mittelpunkte eines Heldengedichtes machte, so konnten die christlichen Schriftsteller die Thaten und Worte des Heilands und seiner Jünger ebenfalls im Gedichte darstellen. Der Urgrund hierzu mag in den meisten Fällen kein ästhetischer gewesen sein, sondern mehr auf seiten der Apologetik und Polemik gelegen haben. Auch glaubte man wohl ein ver-

dienstliches Werk zu thun, wenn man die evangelische Geschichte in Verse brachte.[1] Andrerseits verband man pädagogische Zwecke mit solch einer religiösen Dichtung, man glaubte, dass die poetische Form besser dazu geeignet sei, Geist und Herz des Lesers und besonders der lernenden Jugend zu fesseln, als die Prosa der Bibel.[2] Mit der Zeit Konstantins setzt das christliche Epos ein und seitdem gab die evangelische Geschichte manchem Dichter den Stoff zur Bearbeitung. Da nun aber die christliche Lehre aus dem Judentum hervorgegangen war und die Thaten Gottes im alten Bunde sowie die prophetischen Weissagungen eine nicht geringe Stütze für die christliche Apologetik boten, so wandte sich die religiöse Dichtung sehr bald auch zum Alten Testament und fand hier eine unerschöpfliche Quelle von Stoffen, die dichterisch zu verwerten waren. Hier konnte auch der Dichter seiner Phantasie einen viel grösseren Spielraum gestatten. Denn zunächst erlaubte das die geringere Heiligkeit des Alten Testaments und dann hat die ganze Scenerie, die doch in der Geschichte des alten Bundes weit mehr malerische Bilder bot, den Dichter von selbst zu einer freier schaffenden Behandlung verlockt. Mit welch glänzenden Farben konnte man z. B. die allmähliche Entstehung der belebten Welt oder das Paradies darstellen! Welche Fülle von poetisch anziehenden Bildern bot die Geschichte Noahs und Abrahams, das Leben Josephs und die Thaten des Moses! Auch die mystische Auffassungsweise von Vorgängen und Zuständen, die allmählich in das Christentum einzog, die symbolische Deutung der jüdischen Vergangenheit auf christliche Dinge machte sich bald in der Poesie geltend, allerdings nicht zum Vorteil für die ästhetische Seite derselben.

Hand in Hand mit dem eigentlich christlichen Epos geht das Lehrgedicht. Dasselbe tritt uns sogar als erstes erhaltenes Produkt christlicher Dichtung entgegen. Der Römer besass eine gewisse Vorliebe für die Kürze und Knappheit der Rede,

---

[1]) Vgl. Juvenci praef. 22 ff.

[2]) Vgl. Marii Victoris Precatio 104 ff.

wie sie sich in Sinnsprüchen und Lebensregeln kundgibt. Es ist uns zwar nicht gerade viel gnomische Poesie in der römischen Litteratur erhalten, aber die auf uns gekommenen Spruchsammlungen lassen doch kein geringes Interesse an dieser Denk- und Dichtweise erkennen. Auf einer dieser Sammlungen fusst der älteste uns bekannte christliche Dichter. Commodian lehnt sich in seinen Instructiones eng an die Disticha Catonis an,[1]) die wohl nicht lange vor ihm entstanden waren. In einem Teile seines Gedichtes gibt er nämlich distichische Lebensregeln christlichen Inhalts und benutzt dabei formal wie inhaltlich die erwähnte Sammlung. Da er mit seinen Instructiones das Volk belehren will, so sucht er auch den Schein der Kunstdichtung zu vermeiden[2]) und verlässt den regelrecht gebauten Hexameter; seine Verse sind häufig nach dem Wortaccente eingerichtet. In dieselbe Kategorie fällt auch Commodians zweites Gedicht, welches ebenfalls die volksmässige Form wahrt. Es ist apologetischen Inhalts und zugleich, wie die Instructiones, polemisch. Dichterisch ist bei Commodian nur die Form, und auch diese in sehr zweifelhafter Weise. Es ist daher wahrscheinlich, dass die akrostichische Anlage der Instructiones nicht auf eine gewisse Künstelei zurückgeführt werden darf, sondern lediglich pädagogischen Zwecken dienen soll. Uebrigens hat die spätere christliche Poesie diese Form des Akrostichon, die sich überhaupt nur für kleinere Gedichte eignete, nicht eben häufig angewendet.[3]) So hatte Commodian den Weg für das christliche Lehrgedicht gezeigt, dem man nun in der späteren Zeit sehr häufig begegnet. Und zwar sind hier zwei Klassen zu unterscheiden, Gedichte für die Belehrung und Bekämpfung der Heiden und solche für die Belehrung der eigenen Gemeinde. Auf beiden Gebieten ist Hervorragendes geleistet worden, man denke nur an Prudentius. Zuweilen hat das Lehrgedicht auch andre Formen angenommen, nächst dem

---

[1]) S. Rhein. Mus. 46, 150 f.

[2]) So auch Augustin in seinem Gedichte gegen die Donatisten..

[3]) Damasi Carm. IV. V. Anthol. lat. 492 f. 214. 120 (Filocali Melaniae) 669. tom. II p. LVI. Fortunati Carm. III, 5. IX, 5. Aldhelm de laudibus virginum praef. und aenigmatum praef. Columbanus ad Hunaldum.

Epos begegnet man hier häufig den Elegieen. Das elegische Distichon war in früherer Zeit vor allem die Form für den poetischen Brief gewesen. Die Uebertragung auf das Lehrgedicht war insofern nicht gewagt, als ein solches Gedicht ja auch vielfach vertrauliche Mitteilungen an andre enthält, vom poetischen Briefe also nicht sehr verschieden zu sein braucht. Später eroberte sich das Distichon fast die Stellung des epischen Hexameters, denn seit dem 6. Jahrhundert hat man Mitteilungen und Schilderungen von kleineren und grösseren Begebenheiten in die elegische Form gebracht, so dass bei dem karolingischen Dichterkreise das Epos zurücktritt, es wird fast nur noch zur Versifizierung von Heiligenleben gebraucht. Mit der Zeit nämlich war an die Stelle des eigentlichen religiösen Epos eine andre Dichtungsart getreten. Bearbeitungen der Geschichte des Alten und Neuen Testaments waren vorhanden, und mit Dichtern wie Juvencus und Sedulius in Wettbewerb zu treten, schien nicht ratsam. So beschrieb man nur noch einzelne Vorgänge oder man fasste die Mission Christi in einem Gebete kurz zusammen, dem man epische Form gab; oder man besang endlich einen Märtyrer und Heiligen der Kirche. Von Papst Damasus scheint diese Dichtgattung auszugehen. Sie schliesst sich unmittelbar an das Epitaph, die Grabschrift, an. Damasus dichtete solche Grabschriften für Heilige, erweiterte wohl auch ältere Epitaphien und brachte dabei das Leiden und die Todesart des Märtyrers in wenigen Worten an. Hierauf fusst Prudentius; nach mündlichen und schriftlichen Quellen verfasste er grössere und kleinere Gedichte über die Passio von Märtyrern. Doch wich er von Damasus in der Form ab, er wendet nämlich lyrische Versmasse an. Und das gibt seinen Gedichten, die sich ohnedies durch ihre Lebendigkeit auszeichnen, eine ganz wunderbare Frische und Natürlichkeit. In solcher Form hat sich die Besingung der Heiligen das ganze Mittelalter hindurch erhalten. Daneben gibt es freilich noch das Epos. Paulinus von Nola scheint der Erste gewesen zu sein, der bei seiner schwärmerischen Verehrung für den hl. Felix, seinen Schutzpatron, epische Gedichte zum Preise des Heiligen verfasste. Wir besitzen einen ganzen Cyclus von

Gedichten über Felix, zuerst beschreibt Paulin das Leben und die Thaten seines Helden und dann werden die Wunder dargestellt, die sich an dessen Grabe zutrugen. Bei dieser wie bei der vorigen Dichtgattung konnte man die Phantasie frei walten lassen, musste es doch der Dichter für ein gutes Werk ansehen, dem Heiligen möglichst viel Verehrer zu verschaffen. Und das gelang natürlich um so mehr, je wunderbarer die Schicksale des Helden gestaltet wurden. So schoss dieser Zweig der Poesie in üppige Blüten, der Heiligenroman in Prosa und Poesie wurde zu einer der beliebtesten Litteraturgattungen des Mittelalters. — Eine weitere Form des epischen Gedichts bildet der poetische Brief, der sich natürlich den Ueberlieferungen aus älterer Zeit eng anschliesst. Hier wechselt das Epos mit der Elegie und es kommen sogar jambische Senare vor. Auch das Lobgedicht auf einzelne Personen oder der poetische Panegyricus ist hier zu erwähnen. Er wird in der früheren christlichen Zeit nur selten angewendet und gehört schon seiner Bestimmung nach, wie der poetische Brief, mit dessen Form er später öfters zusammenfliesst, eigentlich nicht in den Rahmen der christlichen Dichtung. Mehr ist dies der Fall bei der Centonenpoesie, die vielfach, wenn auch rein äusserlich, christlichen Zwecken dient. Man wollte hier mit der als stetes Muster geltenden vergilischen Form[1]) christlichen Inhalt verbinden. So kam man auf die abgeschmackte Idee, diejenigen Verse oder Halbverse Vergils zu einem Ganzen zu verbinden, deren Gedanke notdürftig auf die Inkarnation des Heilands oder auf einen andern christlichen Gegenstand passen konnte. So fest hing man noch mit jeder Faser in den alten Traditionen, dass man fast ohne jede Aenderung aus Vergilversen ein christliches Epos herstellen zu können glaubte. Zu welcher Zeit man damit angefangen hat, steht nicht fest, denn die von Tertullian erwähnten Centonen sind mythologischen

---

[1]) Vergil ist der einzige Dichter, dessen Verse in jener Zeit zu Centonen benutzt wurden; früher stellte man auch aus Homer solche Gedichte zusammen. Vgl. Tertull. de praescr. haeret. 39. Hieron. epist. 103, 7. Isidor orig. I, 39, 25.

Inhalts; vielleicht ist die Dichterin Proba die erste gewesen, welche einen christlichen Cento verfasst hat.

Man ersieht aus dem Vorstehenden, dass alle diese Dichtungsarten, die sich mehr oder minder an das alte Epos anschliessen, nicht spezifisch christliche genannt werden können. Sie gehen etwa mit Ausnahme der in lyrischem Masse geschriebenen Märtyrergeschichten auf die nationalrömische Poesie zurück und bilden nur Ausläufer derselben, die durch eine neue Richtung der religiösen Empfindung und Vorstellung bezüglich ihrer Stoffe bestimmt wurden. Ausserdem finden wir nichts absolut Neues in ihnen.

Dagegen haben wir es bei dem zweiten Hauptteile christlicher Dichtung mit einem wirklich neuen und nicht dem römischen Boden entsprossenen Elemente zu thun. Ich meine die christliche Hymnik,[1]) die man schlechthin auch als die Lyrik bezeichnen kann. Sie stammt aus dem Orient und hat sich von dem lateinischen Boden nur die Sprache angeeignet. Da das Christentum aus der jüdischen Religion hervorgegangen ist, so hat der christliche Gottesdienst anfänglich durchaus jüdische Formen besessen. Frühzeitig ertönten in der christlichen Gemeinde Loblieder zum Preise Gottes und zweifellos waren das zuerst die Psalmen. Allein schon Paulus erwähnt neben den Psalmen auch Hymnen und Gesänge, die vom hl. Geiste unmittelbar eingegeben wurden.[2]) Diese letzteren, in denen man Gott und Christus lobpries, wurden der Ausgangspunkt für die christliche Hymnik. Wie lange der Gebrauch dieser spontanen Lobgesänge gedauert hat, wissen wir nicht, jedenfalls sind einzelne derselben schon frühzeitig aufgezeichnet worden und haben wohl andern Personen zur Erbauung gedient, die dergleichen Loblieder nicht selbständig aus sich

[1]) Vgl. hierüber Huemer, Untersuchungen über d. jamb. Dimeter u. s. w. Wien 1876. Untersuchungen über d. ältesten latein. christl. Rhythmen, Wien 1879. Arturo Pasdera, le origini dei canti popolari latini cristiani. Turin 1889. Ampère I, 401 ff.

[2]) Denn es ist kaum zweifelhaft, dass die von Paulus Coloss. 3, 16 erwähnten ᾠδαὶ πνευματικαί sich mit den von Tertullian ad uxor. II, 8 und Apolog. 39 bezeichneten Gesängen decken.

hervorbringen konnten. Wir wissen nicht, zu welcher Zeit diese Gesänge im Abendland eingeführt wurden. Es scheint, dass Hilarius von Poitiers, der zuerst als Verfasser lateinischer Hymnen genannt wird, mit der Einführung derselben nicht durchgedrungen ist; denn es hat sich keiner seiner Gesänge erhalten und Augustin erzählt, dass man unter Ambrosius in Mailand angefangen habe, nach Art der orientalischen Kirche Hymnen und Psalmen zu singen. So war es also dem grossen Mailänder Bischofe vorbehalten, diese wichtige Neuerung durchzusetzen. Und das geschah, wie Ambrosius selbst bezeugt, zu der Zeit, als die Mailänder Kirche von dem Arianismus hart bedrängt wurde. Der Bischof erblickte in solchem Gesange ein Mittel, um durch das unablässige Bekenntnis der Dreieinigkeit und durch die Lobpreisung Gottes, Christi und des hl. Geistes seine Gemeinde im rechten katholischen Glauben zu erhalten. Das wurde ihm von seinen Feinden als Verführung des Volkes zur Last gelegt, aber es gelang ihm infolge seiner ausserordentlichen Thatkraft, über seine Widersacher zu siegen. Seitdem blieb der Gesang von Hymnen als ein wesentlicher Teil des Gottesdienstes bestehen. Was die Form des Hymnus anlangt, so nahm man dafür den jambischen Dimeter. Wahrscheinlich ist dies Versmass für den Hymnus mit letzterem selbst aus dem Griechischen entlehnt. Ich bezweifle aber, dass sich Ambrosius, der heftigste Feind der Arianer, in der Form seiner Hymnen an den arianisch gesinnten Hilarius angeschlossen hat, zumal es eben galt, durch das Absingen der Hymnen das arianische Gift fernzuhalten. Besonders aber ist zu betonen, dass diese jambischen Dimeter des Ambrosius durchaus rein und quantitierend sind. Das Metrum ist also damals noch ein kunstmässiges. Und dies Versmass hatte sich doch in früherer Zeit bei den Römern grosser Beliebtheit erfreut, es war zu epischen Erzählungen und andern Gedichten verwendet worden. So bewegen sich also die uns erhaltenen Anfänge christlicher Lyrik durchaus auf dem Boden der antiken Poesie. Auf dieser Bahn schritt dann Augustin weiter. Er hat zwar keine eigentlichen Hymnen verfasst, aber wir besitzen ein Gedicht von ihm, welches ebenfalls liturgischen

Zwecken dienen soll und für die religiöse Erbauung der Gemeinde verfasst ist.[1]) Wahrscheinlich hat die Gemeinde hier nur den Refrain mitgesungen. Das Gedicht scheint aus akatalektischen trochäischen Tetrametern zu bestehen. Dieser Vers war in der römischen Kaiserzeit, allerdings in katalektischer Form, derjenige der Soldaten- und Volkslieder. Das volkstümliche[2]) Element tritt freilich in dem Gedichte Augustins insofern hervor, als die Verse ohne alle Beachtung der Quantität gebaut sind, die einzelnen Strophen nach der Reihenfolge mit den Buchstaben des Alphabets anfangen[3]) und alle Verse auf e endigen, also gereimt sind. Es ist dies das erste uns erhaltene Gedicht, welches von den Regeln der römischen Kunstdichtung gar keine Notiz nimmt, sondern allen Gesetzen Hohn spricht. Und dass dies nicht unbeabsichtigt war, darüber klärt uns der Dichter selbst auf (Retractiones I, 20), er wollte volkstümliche Verse schreiben.

Beide Arten von Gedichten haben in der Folgezeit vielfache Nachahmungen gefunden. An die Hymnen des Ambrosius schlossen sich andere Dichter an, welche durch ihre religiösen Weisen die Andacht in der Gemeinde heben wollten. Man hat dann fast unterschiedslos diese im jambischen Dimeter geschriebenen Gedichte ambrosianische Hymnen genannt. Vielfach werden die einzelnen Dichter gar nicht mit ihrem Namen hervorgetreten sein, da ja die weltliche Eitelkeit von der christlichen Demut verboten wurde. Manche Namen mögen später auch von den Sammlern der Gedichte absichtlich unterdrückt worden sein und so kommt es, dass man bei weitem die Mehrzahl der früheren Hymnen dem Ambrosius beilegte. Diejenigen, welche zweifellos von dem grossen Mailänder Bischofe her-

---

[1]) Das Gedicht gegen die Donatisten.

[2]) Ueber die Volkstümlichkeit vgl. Huemer, über d. ält. lat. christl. Rhythmen S. 1 ff. 9.

[3]) Nachgeahmt von Secundinus, Sedulius, Fortunatus, dem Verfasser von ‚Ad perennis vitae fontem', von ‚Adesto summa pietas', von ‚Ad te deus gloriose', von ‚Ad flendos tuos Aquileia cineres', von ‚Aurora cum primo mane tetram noctem dividens', von ‚Aquileja gloriosa quondam urbs et inclyta', von ‚Audite omnes fines terrae errore cum tristitia' u. a.

rühren, scheiden sich von den übrigen durch ihre bestimmte Strophenzahl, welche stets acht beträgt. Schon bei Prudentius ist diese Zahl beträchtlich vergrössert und bei ihm finden sich auch die kunstvolleren lyrischen Masse des Altertums im Hymnus verwertet. Die erstere Abweichung von Ambrosius ist vielfach bestehen geblieben; nicht so die zweite, da ja der Zusammenhang mit dem Altertum immer mehr verloren ging und der christliche Lyriker an den heidnischen Versmassen Anstoss nahm und lieber der Autorität des Ambrosius folgte. Die Stoffe der Hymnen sind sehr verschiedenartiger Natur. Sie sind meist für die christlichen Feste bestimmt, die sich an das Leben Christi und der Heiligen anknüpfen, oder sie sind für die einzelnen Tageszeiten gedichtet. Danach richtet sich ihr Inhalt. Meist lehnen sie sich an Verhältnisse an, die in der Bibel gegeben sind. So finden wir Lobpreisungen Gottes und Christi, die noch oft an die Poesie der Psalmen erinnern; die Allmacht und Güte der Gottheit wird nach den verschiedensten Richtungen gerühmt und die Gläubigen werden zur Danksagung aufgefordert. Oder es werden die hauptsächlichsten Stücke aus Christi Leben in lyrischer Weise vorgeführt. Prudentius erweitert den Inhalt insofern, als er grössere erzählende Partieen aus dem Alten und Neuen Testamente einschaltet und dadurch ein gewisses episches Element mit der Lyrik verbindet. Mit dem Aufkommen des Heiligenkultus fand auch das Leiden und Sterben der Märtyrer und der andern Heiligen Aufnahme in die Hymnen. Hierdurch beginnt dann meistens eine Vermischung mit der andern Art der christlichen Lyrik einzutreten, die sich an Augustin und die Märtyrergeschichten des Prudentius anschloss. Diese Art von Lyrik ist mit epischen Bestandteilen versetzt. Ihre Form wurde in der späteren Zeit meist der katalektische trochäische Tetrameter, bei dessen Bau die Quantität vernachlässigt wurde, so dass der Wortaccent den Sieg über den Versaccent davontrug. Vielfach hat man hier den Tetrameter in zwei Hälften zerlegt, die man unter sich gereimt hat. Oder man reimte die erste Hälfte des ersten Verses mit derjenigen des zweiten und ebenso die beiden Schlusshälften. Hiermit kommen wir auf ein besonderes Kenn-

zeichen der christlichen Poesie überhaupt zu sprechen, den Reim. Dass sich ein gewisser Gleichklang oder Reim innerhalb einzelner Hexameter auch in der älteren römischen Poesie findet, ist von W. Grimm[1]) ausführlich dargestellt worden. Dieser Gleichklang ist nicht zufällig gewesen, er tritt mancherorts zu häufig auf. Ausser diesem Reime, der an die Cäsuren und das Ende des Hexameters gebunden ist, findet sich aber auch schon in früher Zeit der eigentliche Endreim[2]) zweier und mehrerer Hexameter. Ganz entschieden muss man diese Art von Reim als eine Unterstützung der poetischen Form betrachten, ohne dass er doch einen wesentlichen Teil derselben bildet; denn das wurde er erst in der christlichen Poesie. Gleich der erste uns erhaltene christliche Dichter, Commodian, benutzt den Endreim in ausgiebiger Weise, einige seiner kleineren Gedichte reimen sich auf denselben Vokal, Instr. II, 8 auf e, II, 27 auf i und II, 39 auf o; daneben finden sich häufig genug die andern Reimarten, welche der Hexameter schon früher aufweist. Indes hat man diese Reimweise, nach welcher alle Verse eines Gedichtes auf denselben Vokal endeten, von seiten der christlichen Dichter nicht beibehalten, sie verstiess zu sehr gegen den guten Geschmack und gegen den Bau des Hexameters; zudem war sie bei grossen Gedichten ohne Anwendung von Gewalt gar nicht verwertbar. Wohl aber wurde der Reim in der christlichen Lyrik bald heimisch. Diese stammt aus dem Orient und es scheint, dass sie den Reim, der teilweise schon an die hebräischen Psalmen gebunden war, sofort mit ins Abendland gebracht hat. Leider besitzen wir keinen erweislich echten Hymnus des Hilarius, von welchem zuerst lateinische Hymnen bezeugt sind. Seine Nachfolger Ambrosius und Prudentius kennen den Reim bereits,

---

[1]) Abhdl. d. Berl. Akad. 1851 S. 627—686.

[2]) Vgl. Lucret I. 107 f. 164 ff. 265 f. 835 f. 848 f. 961 f. 1098 f. Verg. Gerg I, 204 ff. 412 f. II, 407 ff. 501 f. III, 530 ff. IV, 341 f. 375 ff. Aen. I, 95 ff. 247 ff. 319 f. 517 ff. 625 f. 742—745. Ovid. Met. I, 67 f. 361 f. 591 f. II, 22 f. 421 f. 712 f. 745 ff. 805—808. Lucan I, 5 ff. 23 ff. 225 ff. 278 ff. 389 ff. II, 288 f. III, 13 f. Stat. Theb. I, 613 ff. II, 59 ff. 238 ff. 308 ff. 394 ff. III, 160—163. 219 f. (219—222) 485 ff. u. s. w.

verwenden ihn aber nur sparsam und ohne Auffallen. Beide stehen jedenfalls zu fest auf dem Boden der lateinischen Kunstdichtung, als dass sie ihre Hymnen durchgehend gereimt hätten. Augustin dagegen, der ja ihr Zeitgenosse ist, hat den Reim in seinem Gedichte gegen die Donatisten durchgeführt, die 267 Verse jenes Gedichtes gehen sämtlich auf e (ae) aus. Da nun Augustin seine Verse als durchaus volkstümliche bezeichnet, so muss auch dieser Reim als volkstümliches Element gelten. Freilich ist hier der Reim als schwacher zu bezeichnen, doch gibt es in Augustins Gedicht auch nicht wenige Verse, welche einen volleren Reim besitzen. Es ist übrigens zu bemerken, dass in dieser späten Zeit nicht nur die wirklich gleichen Ausgänge, sondern auch solche wie unt und um, is und i reimen. Der Vokal der Schlusssilbe überwiegt alles, ausgehendes s, t und m wurde beim Sprechen kaum mehr gehört. — Der Reim blieb seither feststehendes Attribut der christlichen Lyrik und ist von da zur Poesie der Volkssprachen übergegangen. Er findet sich ausserdem in den uns noch erhaltenen lateinischen Volksliedern, die mit dem Beginne des Mittelalters entstanden. Man sieht also, dass der Reim in der christlichen Kirche etwas spezifisch Neues gewesen ist, das sich in der älteren lyrischen Poesie der Römer nicht findet. Dagegen treffen wir den Reim im Hexameter schon frühzeitig an, bloss seine Verwendung bei Commodian weicht von der gewöhnlichen Weise ab. Man ist dem Commodian hierin auch nicht nachgefolgt. Denn das einzige Gedicht, welches man für das Gegenteil anführen könnte, nämlich das Carmen ad Flavium Felicem, zeigt doch meistens neben dem stark hervortretenden Endreim auch den Innenreim, so dass wir es hier mit einer auffälligen Häufung von leoninischen Hexametern zu thun haben. Diese traten aber schon bei Sedulius sehr häufig auf. Es handelt sich also hierbei nur um den Grad der Häufigkeit, während in der christlichen Lyrik vom 5. Jahrhundert an der Reim durchgedrungen und ein integrierender Bestandteil der poetischen Form ist.

Der bisher besprochene Teil der christlichen Lyrik bewegte sich, wie wir sahen, durchaus auf dem Boden der römi-

schen Kunstdichtung, deren Formen er mehr oder minder streng einhält. Aber die christliche Poesie hat sich noch eine ganz neue Form gesucht, die mit der altrömischen Poesie nichts gemein hat. Den Ausgangspunkt hierfür gab jenes Gedicht Augustins gegen die Donatisten, von welchem ich schon oben in anderm Zusammenhange sprach. Dies Gedicht weicht von dem Grundgesetze der römischen Kunstdichtung, die Wortsilben nach ihrem Zeitwerte zu verwenden, völlig ab, indem es die Quantität vernachlässigt und bei dem Versbau nur die Zahl der Silben berücksichtigt. Wahrscheinlich stammt auch diese Form, die sich gleichzeitig ebenso bei den Griechen findet, aus dem Orient und wurde vom Christentum infolge seines orientalischen Ursprungs frühzeitig adoptiert, ohne dass man hierbei von Uebertragung der Griechen auf die Lateiner reden könnte.[1]) Die Verbindung der Silbenzählung mit dem Endreim, die sich frühzeitig in der Poesie des Morgenlandes findet, hat das Vorbild für die christliche Poesie gegeben und ist von der letzteren im Mittelalter in ganz ausserordentlichem Masse verwendet worden. Man nennt diese Dichtung zum Unterschiede von derjenigen, welche die einzelnen Silben misst, die rhythmische. Früher hat man nun gemeint, dass in der Rhythmik an Stelle der vom Versaccent betonten Silben die vom Wortaccent getroffenen getreten seien und man hat danach für die rhythmischen Gedichte die alten Versmasse der quantitierenden Poesie beibehalten zu müssen geglaubt, indem man deren Schema in die Rhythmen künstlich hineinpresste. Dass diese Ansicht irrig ist, hat W. Meyer gründlich widerlegt. Nach seinen Untersuchungen ergibt sich die völlige Freiheit des Rhythmus gegenüber den Kunstmassen. Es steht fest, dass der Wortaccent die Grundlage für die Betonung der Rhythmen geworden ist, dass aber in ihnen der Wortaccent nicht an die Stelle des Versaccentes der quantitierenden Dichtung getreten ist. Davon kann man sich beim Lesen von beliebigen Rhythmen sofort überzeugen. Diese

[1]) Vgl. die sorgfältigen Untersuchungen von W. Meyer, Abhdl. d. bair. Akad. philos.-philol. Cl. XVII, II, 267 ff., besonders S. 369 ff. (1885).

rhythmischen Verse zerfallen gewöhnlich durch eine Cäsur in zwei Teile und danach konnte sich auch der Reim ausbilden. Wir finden ausser dem gewöhnlichen Endreim öfters Binnenreim, oder wie man ihn auch nennen kann, Endreim der ersten Vershälften. Vereinzelung der rhythmischen Verse kommt nicht vor, sie sind stets in einer Mehrzahl von Strophen verbunden und zwar meist zu dritt oder zu viert. [1])

Neben dieser rhythmischen Dichtungsart, die mit Augustin beginnt und deren Verse im Tonfall öfters Jamben und Trochäen gleichen, ist aber noch eine andre zu erwähnen. Man hat nämlich auch den Versuch gemacht, den Hexameter seiner Kunstform zu entkleiden und ihm ein rhythmisches Gewand anzuziehen. Soviel uns bekannt ist, hat Commodian diese Neuerung angefangen. [2]) Seine Verse enthalten wie beim quantitierenden Hexameter 13 bis 15 Silben und besitzen die Cäsur als Penthemimeris; diese Silbe ist als Versschluss behandelt und daher doppelzeitig. Dagegen ist die vorletzte Silbe beider Halbzeilen nach der Quantität behandelt. Sonst ist zu bemerken, dass Commodian in die Hebung des 5. Fusses stets einen Wortaccent fallen lässt; aber dies scheint die einzige Stelle zu sein, wo der Dichter den Wortaccent planmässig beobachtet hat. Commodian ist der einzige Dichter der früheren Zeit, von dem wir Gedichte in solchen rhythmischen Hexametern besitzen. Der Weg, den er hier einschlug, war doch ganz absonderlich und für römische Ohren war der Klang dieser Verse wohl äusserst barbarisch. Und allerdings muss dieses Vermischen von Quantität und Rhythmus eine Verrohung genannt werden, von dem edlen Wohlklange des kunstmässigen Hexameters ist nichts mehr zu spüren. So hat es auch geraume Zeit gedauert, bis man dem Commodian hierin gefolgt ist, wir begegnen dem rhythmischen Hexameter erst mitten in der Periode der Auflösung, als die Barbarei sich die poetische Sprache und Form schon unterjocht hatte. Und

[1]) Hiermit ist auch die distichische Anlage von Commodians Versen zu vergleichen.

[2]) F. Hanssen, de arte metrica Commodiani, Strassburg 1881. Meyer a. a. O. S. 288 ff.

zwar weisen die erhaltenen Gedichte, die im rhythmischen Hexameter abgefasst sind, auf Spanien und das Longobardenreich. Wir besitzen aus der Umgebung Isidors das Lehrgedicht „Exhortatio poenitendi“, aus Oberitalien dagegen eine grössere Rätselsammlung und eine Reihe von Grabschriften, sowie andre Gedichte [1]) kleineren Umfangs. In Spanien scheint sich diese Dichtungsart länger erhalten zu haben, denn die meisten Gedichte des Paulus Albarus sind in einer dem rhythmischen Hexameter sehr ähnlichen Form geschrieben, [2]) wie auch die poetischen Ueberreste, die von Ciprian und Samson aus Corduba überliefert werden. Doch wir sind hiermit schon über die unsrer Aufgabe zeitlich gesteckten Grenzen hinausgegangen, da jene Dichter dem 9. Jahrhundert angehören und die Mitte des 8. Jahrhunderts unsren Endpunkt bilden soll.

Ueberblickt man nun das Vorstehende ganz im allgemeinen, so ergibt sich, dass nach der Entwickelung der christlichen Kirche zu urteilen, der christlichen Epik kein besonders grosser Spielraum gelassen wurde. Die Apologetik und Polemik konnte bald verstummen, versifizierte Dogmatik konnte nur bei einem Dichter wie Prudentius Poesie genannt werden und Umdichtungen der Bibel waren doch auch nur in beschränktem Masse möglich, zumal da sich viele von den biblischen Büchern kaum zur poetischen Behandlung eigneten. Am längsten noch erhielt sich aus der Epik die Darstellung von Heiligenleben, denn hierfür war immer genügender Stoff vorhanden. Aber die andre Seite der christlichen Dichtung, nämlich die lyrisch-hymnische, war der Entwickelung ausserordentlich fähig, da das religiöse Bewusstsein seine Andacht und Erhebung nach den verschiedensten Seiten hin suchen und ausbilden konnte. Begünstigt wurde diese Entwickelungsfähigkeit besonders durch den Marien- und Heiligenkultus, dem ein guter Teil der christlichen Lyrik seine Entstehung verdankt. Schon sehr bedeutend ist die Zahl der Hymnen in unsrem

[1]) Z. B. das Gedicht Hadrians an Karl d. Gr. Poetae latini aevi Carol. I, 90.

[2]) Poet. lat. aevi Carol. III, 131 (VIII). 142 (III) und sonst.

Zeitraume, aber in späteren Jahrhunderten wächst sie ins ausserordentliche.

Bei weitem die meisten lyrischen Gedichte unsres Gebietes sind ohne Namen der Verfasser überliefert; bei vielen sind solche Namen falsch hinzugesetzt, denn die spätere Zeit wollte von den ältesten Hymnikern möglichst viele Gedichte besitzen. So kann auf Hilarius kein einziger Hymnus mit Sicherheit zurückgeführt werden und von den mehr als hundert Gedichten, welche Hymni Ambrosiani genannt werden, sind nur vier erweislich echt. Ohne Zweifel hat sich die kirchliche Wissenschaft mit dieser wichtigen Frage nach dem Alter der einzelnen Hymnen näher zu beschäftigen, da die letzteren ausschliesslich in das Gebiet der religiösen Poesie gehören. Mone hat in seiner Ausgabe den Anfang hierzu gemacht, indem er den Zusammenhang der einzelnen Gedichte mit der kirchlichen Litteratur darzulegen versuchte. Aber dieser Versuch ist doch ziemlich vereinzelt geblieben, und es wäre sehr zu wünschen, dass von theologischer Seite diesem Gebiet in Zukunft etwas mehr Aufmerksamkeit geschenkt würde. Allerdings ist die Untersuchung schwierig genug, da nur gründliche Kenntnis der theologischen wie sprachlichen Fragen zum Ziele führen kann. Das Versmass gibt gewöhnlich gar keinen Ausschlag, denn der jambische Dimeter mit ziemlich strenger Berücksichtigung der Quantität blieb auf lange Zeit hinaus eine beliebte Form für den Hymnus. Und wir treffen seit dem 7. Jahrhundert Dimeter wie allerhand Rhythmen als Mass für den Hymnus verwendet.

Wir können hier noch einer Eigentümlichkeit der christlichen Poesie gedenken, nämlich der akrostichischen Anlage. Eine Abart derselben fanden wir schon bei Commodian und bei Augustin, in dessen Hymnus die einzelnen Strophen mit den aufeinanderfolgenden Buchstaben des Alphabets anfangen. Solche Abecedarien sind in der späteren Zeit nicht selten, Dichter wie Sedulius und Fortunatus haben sich gleichfalls dieser Spielerei bedient. Auch des eigentlichen Akrostichon haben wir bei Commodian gedacht. Diese poetische Form tritt sonst nur vereinzelt auf; sie zeigt sich allerdings schon

in der älteren römischen Litteratur, hat aber in der lateinischen Poesie nie recht heimisch werden wollen. Nur ganz zerstreut findet sie sich auch bei den christlichen Dichtern. Commodians Instructiones sind das einzige Beispiel für die Durchführung des Akrostichon. Es scheint, dass der Dichter mnemotechnische Zwecke damit verbunden hat, andre Gründe sind eigentlich nicht leicht einzusehen. Eine Erweiterung des Akrostichon ist seine Verbindung mit dem Telestichon. Ja man ist in der Künstelei so weit gegangen, dass man in der Mitte der Verse ein Mesostichon eingelegt hat.

Hiermit stehen andre Geschmacksverirrungen in Verbindung. Das sind die Versus serpentini mit der Epanalepsis, wo die erste Hälfte des Hexameters sich als zweite des Pentameters wiederholt.[1]) Oder Gedichte, die in allerlei künstliche Formen gezwängt wurden, wie man sie bei Fortunat und später besonders bei Hrabanus Maurus findet. Alle solchen Künsteleien treten entweder erst in der späteren Zeit auf oder mehren sich doch in ihr, während sich ja die ältere römische Poesie fast rein von ihnen zu halten weiss.

[1]) Zuerst bei Ovid. Am. III, 2. 27 f. Martial IX, 97. XI, 70, 1 f., später bei Maximian (I, 77 f. III, 5 f.), Sedulius, Fortunat, Eugenius u. a.

Erstes Buch.

Die christlich-lateinische Dichtkunst

im 3. und 4. Jahrhundert.

Es scheint verhältnismässig lange gedauert zu haben, bis man sich in der lateinischen Welt der poetischen Form bediente, um die christliche Lehre auszubreiten und gegen ihre Widersacher anzukämpfen, wie überhaupt das Christentum in die lateinische Litteratur erst spät eintritt. Verschiedene Gründe können dafür vorgebracht werden. Erstens wurde ja die neue Lehre meist von dem ungebildeten Teile der Bevölkerung angenommen und dieser hatte keine Beziehungen zur Litteratur. Und längere Zeit bedienten sich die Lehrer und Ausleger des Christentums der griechischen Sprache, denn die griechische Welt hatte es der römischen vermittelt und griechisch waren die Urkunden der neuen Religion abgefasst.[1]) Zweitens aber erschien mit dem Christentum ein der Welt abgekehrter Zug, und ein tieferer sittlicher Ernst war seinen Bekennern zu eigen, als man vorher bei der gesunkenen Moralität gekannt hatte. Schon dem alten Römer war die Beschäftigung mit der Poesie als Leichtfertigkeit erschienen und ein ähnliches Gefühl mochten wohl auch die christlichen Römer empfinden. Unter den schwersten Kämpfen mussten sie um Duldung ihrer Religion ringen, seitdem die kaiserliche Regierung Gefahr für den Staat in ihr erblickte. Allerdings ist der Krieg der Vater der Dichtkunst. Aber die grausamen Vernichtungskämpfe, in welche der römische Staat mit der jungen Glaubensgenossenschaft eintrat, scheinen nicht einen einzigen gleichzeitigen Sänger gefunden zu haben. Zu hart

[1]) Vgl. über die lateinische Uebersetzung griechischer Schriften Teuffel § 373, 10.

und ungleich war der Kampf und sehr spät erfolgte doch erst der Triumph. So hat es geraume Zeit gedauert, bis der Heldenmut der christlichen Märtyrer in Damasus einen dürftigen Grabschriftendichter und in Prudentius endlich einen begnadeten Sänger fand. Frühzeitig dagegen, d. h. in der Mitte des 3. Jahrhunderts, trat ein Dichter auf, der im Anschlusse an die Lebensregeln der Disticha Catonis christliche Moral in Verse brachte und ein grösseres Verteidigungsgedicht für das Christentum schrieb. Aber Commodian wie auch Lactanz, von dem wir höchst wahrscheinlich ein christliches Gedicht in allegorischem Gewande besitzen, gehören jedenfalls ursprünglich dem Orient an, und wenigstens ist die rhythmische Poesie Commodians mehr dem Orient als dem Abendlande entsprossen. So wurzelt der Anfang christlicher Poesie noch ganz in der östlichen Heimat des Christentums. Erst im 4. Jahrhundert wurde das neue Gebiet immer mehr gepflegt, nachdem das Christentum Duldung erlangt hatte und die gebildeten Leute sich ihm in grösserer Anzahl zuwandten. Schon hält man es nicht mehr für unstatthaft, die Bibel in Verse zu bringen, und am Ausgange des 4. Jahrhunderts werden wir den begabtesten und fruchtbarsten von allen frühchristlichen Dichtern überhaupt antreffen, den genialen Prudentius.

Kapitel I.

Die Anfänge der christlich-lateinischen Poesie.

Die Hinneigung der christlichen Römer zur Dichtkunst, die ja sonst immer mehr Modesache wurde, kann anfänglich nur sehr gering gewesen sein, sie ist sogar durch den Glauben unterdrückt worden. Wir besitzen allerdings schon aus dem 3. Jahrhundert christliche Gedichte, aber die Anschauung, dass es erlaubt sei, die geheiligten Stoffe auch poetisch zu behandeln, mag sich erst allmählich Bahn gebrochen haben. Und es scheint doch, dass die frühesten Produkte der christlichen Poesie recht wenig bekannt wurden. So kommt es, dass der gelehrte Hieronymus in seinem Werke „de viris illustribus“ nur drei [1]) christliche Dichter erwähnt, obwohl feststeht, dass deren Anzahl bis zur Abfassung jener Schrift bedeutend grösser war. Den Commodian kennt er überhaupt nicht. Ganz ähnlich steht es mit Gennadius. Erstens zeigt er sich ganz im allgemeinen schlecht unterrichtet [2]) und dann polemisiert er noch gegen einige Dichter, unter andern gegen Marius Victor, der doch zu den bedeutendsten gehört. Ich

---

[1]) Ueber Ambrosius schreibt er nicht, da derselbe noch am Leben war; vgl. c. 124 ed. Herding.

[2]) So scheint er die Gedichte des Paulin auf Felix nicht zu kennen. Was ihm von Commodian vorlag, ergiebt sich aus seinen Worten nicht deutlich genug. Prospers Gedichte sind ihm ganz unbekannt. Wie wenig Dichter finden sich auch in dem Dekret des Papstes Gelasius berücksichtigt!

glaube mit Recht hieraus auf die frühere Zeit schliessen zu dürfen und bin der Ansicht, dass die poetische Behandlung von christlichen Dingen nicht für passend erachtet wurde. Und wenn auch ein christlicher Dichter auftrat, so erfahren wir doch durch seine Zeitgenossen meist nichts über ihn. Daher kommt es, dass wir über die Lebensumstände der frühen Dichter fast ganz ununterrichtet sind, erst in der späteren Zeit hat man sich der Erforschung dieser Dinge etwas zugewendet. Jedenfalls weist auch der erste von allen, Commodian, noch ganz auf den Orient hin, er berührt sich mit der lateinischen Welt beinahe nur in der Sprache. — Es gilt nun in diesem ersten Abschnitte über diejenigen Dichter zu handeln, welche dem 3. und dem beginnenden 4. Jahrhundert angehören. Erst in den späteren Kapiteln wird dann eine landschaftliche Trennung der einzelnen Persönlichkeiten erfolgen können.

§ 1. Commodianus.

Bähr S. 27. Teuffel § 384. Ebert I, 88 ff. H. Schiller, Geschichte d. röm. Kaiserzeit I, 2, 923. Instructiones. Hdschr.: Mediomontanus (Cheltenham) 1825 s. XI und zwei junge s. XVII (Paris. 8304, Leid. Voss. 49). Ausgaben: E. Ludwig, Lips. 1878, Teubner. B. Dombart Corp. SS. eccles. lat. tom. XV, 3 ff. Vindob. 1887 (ältere s. Dombart p. XII—XVII). Kritik: Dombart Wiener S. B. 96, 447. Bl. f. d. bayr. G.W. 16, 342. L. Kälberlah curarum in Commod. Instr. specimen Hal. 1877. J. Huemer Z. f. d. österr. G. 30, 31. — Wölfflins Archiv f. lat. Lexikogr. I, 437. 504. II, 611. III, 137. 233. 409. V, 143. 566. VI, 271. Carmen Apologeticum. Einzige Hdschr.: Mediomontanus 12261 s. VIII. Ausgaben Pitra Spicil. Solesm. I, 21 (cf. 537. IV, 222). H. Rönsch, Ztschr. f. d. hist. Theol. 1872, S. 163 ff. (cf. 1873, S. 300). E. Ludwig, Lips. 1877, Teubner. Dombart l. l. p. 115—188. Kritik: Ebert, Abhdl. d. phil.-hist. Cl. d. sächs. Ges. d. Wiss. V (1870) 387 ff. Leimbach, über Comm. Carm. apol. Schmalkald. Progr. 1871. E. Ludwig, Philologus 36, 285. Wölfflins Archiv I, 496. II, 146. 148. 233. — Allgemeines: Dombart. Ztschr. f. wiss. Theol. 22, 374 ff. Harnack, theol. Litztg. 1879, S. 52. Th. Zahn, Forschungen z. Gesch. d. neutestamentl. Kanons II. 301 f. III, 259 ff. Hanssen, de arte metr. Commodiani, Strassb. Diss. 1881. W. Meyer, Anfang u. Ursprung d. lat. u. griech. rhythm. Dichtung in Abhdl. d. Münch. Akad. philos.-phil. Kl. XVII (1885), Abt. 2, S. 288 ff. Dombart,

Wiener S. B. CVII, 713. H. Schneider, die Casus, Tempora u. Modi bei Commodian, Nürnbg. 1889.

Gennadius vir. ill. 15 (ed. Herding p. 77): Commodianus dum inter saeculares litteras etiam nostras legit, occasionem accepit fidei. Factus itaque Christianus et volens aliquid studiorum suorum muneris offerre Christo, suae salutis auctori, scripsit mediocri sermone quasi versu adversus paganos. Et quia parum nostrarum adtigerat litterarum, magis illorum destruere potuit dogmata quam nostra. Unde et de divinis repromissionibus adversus illos agens vili satis et crasso ut ita dixerim sensu disseruit, illis stuporem nobis desperationem incutiens. Tertullianum et Lactantium et Papiam auctores secutus moralem sane doctrinam et maxime voluntariae paupertatis amorem prosecutus studentibus inculcavit.

Commodian ist unter den bekannten christlichen Dichtern der älteste. Für seine Lebensumstände bieten uns nur seine Gedichte einigen Anhalt, da die Angaben des Gennadius nichts wesentlich Neues bringen. Jedenfalls stammte er aus dem Süden des römischen Reiches, wahrscheinlich gehört er Afrika [1]) an. Ich halte ihn nach einer Stelle des Carm. Apol. (723. 730 ff. 735—740) für einen Rechtsgelehrten; denn in jenen Versen finden sich Ausdrücke aus der römischen Rechtssprache in ungewöhnlicher Menge. [2]) Sonst ergibt sich aus den persönlichen Bemerkungen [3]) in den Gedichten, dass Commodian von heidnischen Eltern abstammte (In. I, 1, 5) und in deren Religion erzogen wurde (C. Apol. 7 f.). Später lernte er die Bibel kennen (In. I, 1, 6. C. A. 9 f.), trat zum Christentum über und wurde in seinen Gedichten ein eifriger Verteidiger desselben. Er gesteht unumwunden ein, dass er sich keineswegs für vollkommen halte (In. II, 20, 1 f. vgl. I, 31, 6), noch auch wolle er sich selbst überheben; das Mitleid mit der Schwachheit der Menschen habe ihn zur Belehrung andrer

---

[1]) Ebert versetzt ihn nach der Ueberschrift von J. II, 39 ‚Nomen Gasei' in das syrische Gaza, vgl. jedoch Dombart in seiner Ausg. p. I und in Wölfflins Archiv VI, 586. Für Afrika dürfte neben der Sprache auch die Benutzung Cyprians und Tertullians sprechen. S. auch A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I, 85 Anm. 3.

[2]) Vgl. auch In. I, 28, 6 ff. und II. 7, 8 ff. C. Apol. 587—604.

[3]) In. I, 1, 4 ff. 7. 21. 26, 24 ff. 33, 2. II, 8, 8 f. 20, 1 f. 29, 1. C. Apol. 3—12. 765 f.

getrieben. Die Zeit dränge ihn, diesen Lehrberuf auszuüben (In. II, 29, 1 ff.) und gern wolle er allen Hass auf sich laden, wenn er nur Erfolg habe. — Es ist wohl anzunehmen, dass Commodian innerhalb seiner Gemeinde einen höheren Rang hatte (Ebert I, 89), dass er aber Bischof war, wie es in der Unterschrift zum Carm. Apologeticum heisst (Dombart p. 188), ist nicht recht wahrscheinlich;[1]) sonst hätte wohl Gennadius etwas davon erwähnt, der sich ja im allgemeinen hierüber gut unterrichtet zeigt.

Wir besitzen von Commodian zwei Gedichte, die zu den merkwürdigsten litterarischen Erscheinungen des 3. Jahrhunderts gehören. Beide Gedichte sind im epischen Masse verfasst; da sie sich aber ans ganze Volk und nicht nur an die Gebildeten richten, so haben sie eine durchaus volkstümliche Form erhalten. Die Hexameter Commodians sind rhythmisch gebaut und vernachlässigen daher mit wenigen Ausnahmen die üblichen Gesetze der Verskunst. Der Dichter beobachtet weder die Quantität noch vermeidet er den Hiatus. Und indem die Verse fast stets durch die Caesura Penthemimeres in zwei Teile zerfallen, die dazu öfters noch gereimt sind,[2]) so wird ihre volkstümliche Weise durch den rhythmischen Klang noch besonders stark hervorgehoben. Regelrecht gebaute Verse, abgesehen von prosodischen Eigentümlichkeiten, die der Zeit entsprechen, finden sich in den Instructiones (1242 Hexameter) 37, im Carm. Apologeticum (1060) 26.

---

[1]) A. Puech, Prudence. étude sur la poésie lat. chrétienne au IVe siècle p. 11 hält nach Boissier, comptes rendus de l'Acad. des inscr. 1er Octobre 1876 an der Bischofswürde fest.

[2]) In. I, 17, 7; 18, 1 f. 6; 19. 3. 6. 14; 21. 10; 23, 15; 24, 8. 13; 26, 19; 29, 15; 30, 3. 33, 8; 37, 1. 5. 7. 9; II, 12, 5; 14. 1; 16, 9 f.; 17, 9 f.; 19, 8. 10 f.; 20, 8; 21, 1; 22, 11; 29. 8; 35, 1; 37, 4; 39, 6. 21. 24. Im Carmen Apol. zählte ich 39 solcher Verse. Ausserdem begegnen mehrfach zweisilbig gereimte Verse: In. I, 37, 22; II, 26, 10; 27, 2. C. Apol. 170. 921, cf. Dombart p. 204. Völlig durchgeführt ist der Endreim aller Verse (26 Verse auf o) In. II, 39, (13 Verse auf e) II, 8; cf. II, 27 (i). Sonst finden sich paarweis gereimte Hexameter In. I, 12, 9 f.; 24. 19 f.; 33, 9 f.; II, 8, 6 f.; 9, 8 f.; 13, 1 f.; 33, 8 f. C. Ap. 385 f.; 486 f.

Auch hat es Commodian nicht ganz verschmäht, durch Anwendung von Allitteration und Assonanz das Gewicht seiner Worte zu verstärken.[1]) Weit wichtiger dagegen ist bei ihm eine andre poetische Form, die sich in allen Einzelgedichten der Instructiones vorfindet, die akrostichische Anlage. Es ist möglich, dass Commodian mit dieser Form einen pädagogischen Zweck verband (Ebert S. 92), schwer aber dürfte nachzuweisen sein, woher er die damals noch wenig gebräuchliche Form entnahm.[2]) Das erste Buch der Instructiones — da die von Dombart benutzte Handschrift das erste Buch nach Acrost. 41 endigen lässt, so kann Eberts neue Einteilung (S. 90 und Anm. 3) nicht ohne weiteres in Geltung bleiben — besteht aus 41, das zweite aus 39 Akrostichen, von denen zwei (I, 35. II, 19) Abecedarii von je 23 Versen sind.

Die Instructiones bestehen aus 80 kurzen Gedichten von 6—48 Versen. Das erste Buch richtet sich gegen Heiden und Juden, indem es deren religiöse Vorstellungen zu widerlegen sucht. Im zweiten Buche wendet sich der Dichter gegen die Christen selbst; er sucht sie an der Hand der Bibel zu einem wirklich christlichen Lebenswandel anzuleiten. Mehrfach hat sich Commodian hierbei neben den schon bekannten Quellen an die Disticha Catonis angelehnt, die also hier zum erstenmal in der Litteratur erscheinen.[3])

Der Inhalt der Instructiones ist in kurzem folgender. Die Praefatio (Liber I) klärt über den Zweck des Buches auf, es soll die Irrenden auf den rechten Weg führen. „Gott befiehlt, keine andern Götter neben ihm zu haben. Die Götzen, welche sich die Menschen gebildet, stammen von den Giganten ab, die von den Engeln (I, 3,2 angeli = Gen. 6,2 filii dei) mit den Töchtern der Menschen gezeugt wurden. Der alte Saturn ist

[1]) Assonanz zeigt sich In. I, 1, 6. 8; 26, 17. C. Apol, 680. cf. Dombart p. 204. Alliteration In. I, 369. C. Ap. 550. 597. 769. 945. 969, Cumulatio verborum In. I, 7, 12; II, 10, 9. C. Ap. 479.

[2]) S. Teuffel § 26, 3. Später findet sich das Akrostichon bei Damasus (ed. Merenda) Carm. IV und V (zugleich Telesticha) und (ed. Saranzanius) III (Constantiana deo).

[3]) Wie ich nachwies Rhein. Mus. 46, 150 ff.

nur ein König unter den Menschen gewesen und auf dem Olymp geboren; er hat sich Gott genannt. Jupiter, der Sohn Saturns, hat seinen Vater der Herrschaft beraubt und die Frauen und Schwestern der Grossen geschändet; das Scepter seiner Herrschaft schmiedete ihm Pyracmon (nach Aen. VIII, 423 ff.). Ihr sagt, Jupiter donnert und blitzt; das ist kindlicher Glaube, denn jener war ja nur ein Mensch, der auf Creta gelebt und geherrscht hat und den man trotz seiner grossen Verbrechen in den Himmel versetzte. Ihr irrt überhaupt, wenn ihr glaubt, dass die Menschen von den Gestirnen aus durch Götter regiert werden, die insgesamt menschliche Laster und Schwächen an sich tragen. Sonne und Mond stehen am Himmel, aber Gott hat sie dorthin gestellt und zugleich verboten, sie als Götter zu verehren. — Irdische Götter täuschen euch, und von schlechten Priestern lasst ihr euch verführen! Eilet doch dem beflügelten Merkur nach und seid bereit, das Geld aufzufangen, welches er euch herabwirft! — Neptun, der Sohn Saturns, hat mit Apollo die Mauern Trojas aufgeführt; warum heisst nun dieser Maurer Gott? Etwa weil er das Cyklopenungeheuer erzeugte? Apollo ist unehelich auf Delos geboren und baute die Mauern Trojas. Er wurde von Liebe zur Cassandra erfasst, aber von ihr hintergangen. Dann liebte er Daphne, die ihn gleichfalls täuschte. Er hat in seiner Jugend das Vieh gehütet und soll ein Gott sein! Und beim Diskuswerfen hat er einst seinen Freund Hyacinthus aus Unvorsichtigkeit getötet, was doch bei einem Gotte unmöglich ist. Bacchus ist sogar doppelt geboren, zuerst als Sohn des Zeus und der Proserpina in Indien; im Kampfe gegen die Titanen ward er getötet. Später aber wurde er von der Semele geboren, und da die Mutter bei seiner Geburt starb, erhielt er den Nisus als Pfleger. Von seiner doppelten Geburt heisst er Dionysos. Der Gott Invictus [1]) soll aus einem Felsen geboren sein und dazu wird er als Dieb dargestellt; das ist doch offenbar menschlich. Ist Silvanus deshalb ein Gott, weil die

[1]) Invictus oder Invictus Sol I, 13 ist Mithras; s. Paulin. Nol. C. XXXVI, 112 f. Ammudates I, 18 ist eine unbekannte Gottheit.

Flöte schön klingt oder weil er Holz spendet? Glaubet an den Gott, der die Unsterblichkeit verheisst und wendet euch von den Göttern, deren Leben doch einmal dem Tode unterworfen ist (biothanati). Herkules wird von der Menge verehrt, da er das Ungeheuer des aventinischen Berges (Cacus) getötet. All eure thörichten Gottheiten habt ihr euch selbst geschaffen. Eure Priester täuschen euch, denn sie lassen euch an Götter glauben, deren Göttlichkeit sich nie gezeigt hat. Ammudates war mächtig, solange sich Gold in seinem Tempel befand; als der Cäsar das Gold entfernte, verschwand sein Walten. Die Nemesiaci, die Titanenverehrer und die Montesianer, die an Monteses glauben, sie alle irren; denn ihr Glaube ist zeitlich und vergeht, aber die Gerechtigkeit des wahren Gottes verheisst Unsterblichkeit. Wehe über die Finsternis der Welt, die zu allerhand Götzen neigt, während doch das Heil vor aller Augen liegt! Zu unsrer Prüfung hat Gott solchen Unglauben wachsen lassen, denn ewiges Leben verheisst er denen, die sich davon abwenden. Wehe denen, die nur dem Bauche dienen, und wehe denen, die bald Christen, bald Heiden sind und Gott nicht erkannt haben, sondern in der Mitte von beiden leben wollen! Ihnen wird ewige Verdammnis zu teil. Es ist jetzt Zeit, an Christus zu glauben und nicht mehr in der Wildnis umherzuirren! Wer aber das Reich Gottes verschmäht und sich der Lust dieser Welt hingibt, der wird viel Qualen erleiden. Ich selbst habe an der Welt gehangen und den irdischen Tod für den wirklichen gehalten. Der Mensch hat aber ein Leben auch nach dem Tode, da der Leib sich vom Menschen trennt. Die Macht des Todes hat Christus gebrochen. Ein ewiges Leben freilich haben nur die Gerechten, die Gottlosen fallen der Verdammnis anheim, wie auch der irdische Richter schon die Bösen bestraft. — Der Reiche verschmäht meist das ewige Leben, da er an irdischen Gütern hängt. Gott, der alles geschaffen hat und erhält, verspricht uns im Himmel ein goldenes Zeitalter; wer nicht an ihn glaubt, der wird dann seine Gnade zu spät anrufen. Der Reiche möge demütig und hilfreich gegen Arme und Unterdrückte sein, wie

ja auch die Ulme sich der Rebe annimmt.[1]) Die Richter sollen der Worte von Salomo und Paulus (Sir. 20, 29. Phil. 3, 19) eingedenk sein und keine Geschenke annehmen. Die Selbstgefälligen sollen sich zu Christus wenden und ihm ihren Nacken beugen, da ihm die Ehre gebührt. Die Heiden mögen sich bekehren und an der Krippe beten. Vor den reissenden Wölfen sollen sie zur Stätte Christi fliehen, alle Wildheit ablegen und wirkliche Menschen werden. Adam kostete die Frucht vom Baume; an andrem Holze hat Christus den Tod erlitten. Also sollen sich die Menschen vom Baume des Todes abwenden und nach dem Baume des Lebens verlangen (mit I, 35 vgl. C. Apol. 323 – 334). Kain und sein Geschlecht sind von Gott abgefallen, während die Nachkommen Abels Christi Nachfolger geworden sind. Diejenigen, welche noch halb jüdisch leben, sind wie die Blinden, die einander in die Grube führen, da sie nicht wissen, wo sie wandeln. Sie beten falsche Götter an und können vom Gesetze Gottes nur Wunder erzählen. Die Juden sind gottlos, ihre Herzen sind verstockt; daher sind sie enterbt worden und des Himmelreiches verlustig gegangen. Der Typus der jüdischen Synagoge ist Lia mit dem blöden Gesicht; Jakob erhielt sie und diente doch noch um Rebekka. Ausser den Juden gibt es kein so ungläubiges und verworfenes Volk, welches das Heil am Kreuze verschmäht und Christus gehöhnt hat. Der Antichrist aber wird die Welt zittern und die Reiche erbeben machen; dann ist das Ende der Welt nahe. Nero wird aus der Hölle aufstehen und Elias wird die Auserwählten bezeichnen; sieben Jahre lang wird die Erde erzittern und in diese Zeit teilen sich Elias und Nero."

Im zweiten Buche beginnt der Dichter mit der Rückkehr der verlorenen Stämme. „Christus wird vor ihnen den Strom austrocknen, wie es einst Gott vor den fliehenden Juden gethan. Berge werden vor ihnen einstürzen und Quellen sich ergiessen. Die Schöpfung wird sich freuen, das Volk Gottes zu sehen; und der König, der das Volk bislang in Knechtschaft

[1]) Einer der bei Commodian höchst seltenen auf klassischer Grundlage beruhenden Vergleiche.

hielt, wird ihm nacheilen, aber mit seinen Leuten zugrunde gehen. Am Ende der Welt wird Finsternis, Getöse und Zittern auf Erden sein, die Menschen werden wehklagen und die Felsen zerschmelzen in der Hitze. Da wird keine Zuflucht sein, die Bösen werden von der Flamme erreicht. An der Auferstehung aber werden die Gerechten und diejenigen teilnehmen, welche der Welt widerstanden haben. In der Gottesstadt gibt es dann ewiges Leben und keinen Schmerz, aller Reichtum ist dort und kein Krieg oder Raub ist zu finden; und Licht geht vom Herrn aus und Mond und Sonne werden da stets scheinen. Beim jüngsten Gericht aber wird die Welt in Flammen aufgehen, Meer, Himmel und Gestirne verschwinden, die Bösen werden zum zweiten Tode verdammt, während die Guten zur Glückseligkeit eingehen." Es folgen dann (II, 5 ff.) Ermahnungen. „Die Katechumenen sollen einen guten Lebenswandel führen. Die Gläubigen sollen den Nächsten nicht hassen, denn mit dem Hasse verschwindet das Verdienst eines Märtyrers der Kirche. Das Leben muss vom Gesetze regiert werden, irdisches wie göttliches Gesetz die höchste Richtschnur sein; zum Martyrium gehört nicht unbedingt nur vergossenes Blut (vgl. II, 7, 14 ff.). Die Reuigen mögen sich an Gott wenden und ihren Schmerz durch freiwillige Busse mildern. Die Abtrünnigen gleichen den Kriegern, die sich aus freien Stücken zum Feinde begeben; besser wäre es, sie wären in der Schlacht gefallen, denn dann hätten sie gesiegt; so aber sind sie verloren. Wenn der Feind anzieht und raubt die Kinder, so sind diese selbst schuldlos, vielleicht aber sind die Sünden der Eltern Ursache. Die Erwachsenen sollen gleichsam wieder in den Leib der Mutter zurückkehren, um von neuem geboren zu werden. Fahnenflüchtige und Uebertreter sollen zur Fahne Christi schwören und ihm ihre Schuld bekennen, er wird sie aufnehmen. Wer sich aber zur Fahne Christi bekennt, der möge sein früheres Leben ändern und nur nach himmlischen Gütern trachten. Noch immer wirkt das Beispiel der Kananäer, indem manche vom wahren Gotte wieder entfliehen und sich unter den Schutz eines wilden Königs stellen. Wie zur Erntezeit der Lolch von der Feld-

frucht geschieden wird, so werden auch einst die Gerechten die ewige Ruhe erhalten; und den schlechten Christen ergeht es so wie dem Feigenbaume, der keine Frucht trug. Die Christen, welche nicht nach dem Gesetze leben, obwohl sie gutes ernten wollen, können nicht Kinder Gottes sein, sie verfallen der gerechten Strafe. Manche Priester erlauben alles, da sie Geschenke erwarten und der Person huldigen; gehen aber die Christen zum Schauspiel, so ergeben sie sich wieder dem Bösen. Wer als Gläubiger nach heidnischer Weise lebt, den entfernen die Freuden der Welt von Christi Gnade. Gott sagt: Mit Kummer sollst du dich nähren und im Schweisse dein Brot essen; der Mensch aber lebt herrlich und in Freuden, während er doch demütig und in Gott freudig sein soll. Die Frauen schmücken sich mit unerhörtem Putz und wenden allerhand Schönheitsmittel an, während sie doch keusch und züchtig leben sollen und äusseren Prunkes dazu nicht bedürfen. Durch Freigebigkeit mögen die Frauen ihren Reichtum zeigen, denn dadurch beweisen sie die Nachfolge Christi. Aber gegen die Lehren von Esaias und Paulus putzen sie sich und statt Psalmen singen sie Liebeslieder und tanzen; und wenn sie auch sonst ehrbar sind, so lassen sie doch nicht von diesem Unwesen. — Viele versuchen den Kampf mit der Welt nicht und uneingedenk Christi kommen sie dem darbenden Nächsten nicht zu Hilfe. Manche wollen Märtyrer werden, sie brauchen aber ihr Leben nicht zu opfern; denn wenn sie den bösen Feind in sich besiegt haben, dann sind sie schon Märtyrer. Viele wollen mit dem Feinde kämpfen, aber es wäre ihnen genug, wenn sie mit ihren inneren Feinden ringen und diese besiegen wollten.[1]) Vor allem soll der Mensch die Begierden und Wünsche ablegen und stets das Ende bedenken. Die Gaben, welche auf den Thränen und dem Unglücke andrer beruhen, sind Gott nicht angenehm, sondern werden von ihm zurückgewiesen. — Der jetzige Frieden ist verdächtig, entweder müssen die Leiter der Stadt eine feste Ordnung erlassen oder ihre Stellung aufgeben. Die Verfolgung

[1]) Vgl. II, 18, 3—13 die Aufzählung der zu bekämpfenden Laster.

ist nur geheim und dem sind viele erlegen, indem sie sich von Christus abgewendet. Die Lehrenden mögen den andern ein Beispiel geben, allen Streit unterdrücken, keinen Stolz zeigen und stets den Oberen gehorsam sein. Die Diakonen sollen sich durch Gehorsam auszeichnen, den gerechten Richter achten und immer Gott dienen. Der Hirte selbst soll Geduld üben und zugleich mit Strenge und Milde walten; er soll auch nach seinem Worte leben, denn sonst ist die Gemeinde verloren. Gern will ich allen Hass auf mich laden, wenn ich nur mit der Belehrung Erfolg habe; denn der Versucher ist wieder erschienen und hat euch in seinen Schlingen gefangen. Wer einen armen Kranken besucht, der soll nicht mit leeren Händen kommen, Gott wird es vergelten; denn mit Worten ist da nicht geholfen, sondern nur mit Thaten. Der Arme, der gesund ist, lebt besser als der Reiche; daher demütigt euch und gebt Gott die Ehre. Stirbt dir ein Kind, so traure nicht öffentlich und sichtbar, sondern nur im Geiste; öffentliche Trauer ist ein Zeichen der Heiden und ohne Wehklagen führte Abraham seinen Sohn zum Opferaltar. Die Toten soll man nicht mit Prunk bestatten, Thorheit ist es, einer Leiche Ehren anzuthun; denn während das Gepränge noch vor sich geht, wird die Seele vielleicht schon zur Hölle verdammt. Die Kleriker sollen am Ostertage dem Volke zur Freude das Liebesmahl geben, sonst dürfen sie nicht als Lehrer des Gesetzes auftreten. Statt dass die Menschen zum Anhören der Predigt kommen, verschliessen sie sich die Ohren und bauen auf ihren Reichtum; sie machen das Haus Gottes zum Kaufhause und wenn der Priester Andacht gebietet, da lachen sie oder greifen den Ruf des Nächsten an und sprechen ungehörig, gleichsam als ob Gott abwesend sei. Die Trinker sollen von ihrem Ueberfluss lieber den Armen zukommen lassen, dann ist beiden geholfen. Und der Hirt möge vor allem die Armen weiden, wie es Gott befohlen. Wer betet, werfe alle schlechten Gedanken von sich, er wird erhört werden wie der Wohlthäter der Armen. Die Menschen sollen nach den Vorschriften Christi leben, denn wenn 6000 Jahre verflossen sind, steht das Ende der Welt bevor. Dann werden die Reichen und Vor-

nehmen nach dem Urteile Gottes unter dem besiegten Antichrist von neuem 1000 Jahre leben [1]) und den Gerechten dienen, um dann wieder zur ewigen Höllenstrafe verdammt zu werden."

Commodian zeigt sich hier als tüchtigen Kenner der Bibel und besonders als sachkundigen Ausleger der christlichen Moral. Er will das entschieden gesunkene christliche Leben seiner Gemeinde wieder heben und ich habe die Vermutung, dass er als Inhaber eines geistlichen Amtes diese kleinen Gedichte denjenigen durch Vortrag bekannt gemacht hat, [2]) an welche sie sich richteten. Dann mögen sie gesammelt und zu einem Ganzen vereinigt worden sein.

Das zweite Werk Commodians ist das Carmen Apologeticum. [3]) Auch dieses ist ein Lehrgedicht, welches Heiden und Juden von der Wahrheit der christlichen Lehre zu überzeugen sucht. Und insofern kann es auch ein Rechtfertigungsgedicht genannt werden, als es diese Wahrheiten gegen falsche Auffassung verteidigt. Da Commodian hier mit Ausnahme des letzten Teiles fast ganz an der Hand der Bibel vorgeht, so können wir uns auf eine kurze Inhaltsangabe beschränken. „Viele Menschen leben nur dem Genusse. Da aber unser Leben kurz ist, so muss der Mensch beizeiten nach Erkenntnis trachten und namentlich die göttlichen Dinge begreifen lernen." Es folgt dann 89 ff. eine ziemlich ausführliche Auseinandersetzung des christlichen Gottesbegriffes. „Gott ist ohne Anfang und ohne Ende. Was vor seiner Schöpfung der Welt war, wissen wir nicht; doch die Zukunft ist uns nicht verhüllt, da Gott die Auferstehung versprochen hat. Mit Adam kam die Sünde in die Welt und seitdem sind alle Menschen sündig. Aber Gott hat sich schon im alten Bunde geoffenbart (Abraham, Moses, Propheten) und stets wurden die Juden von den Propheten ermahnt, bis Christus als Gott selbst auf

[1]) Mit II, 39, 13 ff. vgl. II, 2, 16 ff.

[2]) Wozu sonst die volkstümliche Form, da sich ja einige korrekte Verse vorfinden?

[3]) Die hdschr. Beglaubigung für diese Ueberschrift fehlt allerdings.

die Erde kam, was von jenen längst verkündet worden war. Christus hat den Tod überwältigt, der durch Adam in die Welt gekommen ist. Christi Leben und Tod war vorausgesagt worden und Christus ist allein gerecht gewesen, da er ja vom Himmel kam. Und er ist aus dem Grabe wieder auferstanden und zum Himmel aufgefahren. So hat sich Gott vielfach geoffenbart, und doch wollen die Menschen nicht an ihn glauben, sondern hängen der Welt an. Und trotzdem Christus als Mensch die grössten Wunder verrichtete, haben ihn die Juden verstossen. Sie haben sich daher um ihr Erbteil gebracht. Und so werden auch die Menschen, die in den Fesseln der Welt bleiben, zu ewiger Strafe verdammt werden, während die Guten die Unsterblichkeit erlangen. Nach Vollendung der 6000 Jahre wird das eintreten.“ Mit der Frage „Wann wird das geschehen?“ wendet sich dann der Dichter einem sehr mystischen Stoffe zu, er schildert nämlich in etwa 250 Versen das Ende der Dinge.[1]) „Der Anfang des Endes,“ meint er, „wird unsre siebente Verfolgung sein, die schon vor der Thüre steht. Aber der schreckliche König Apolion wird sich mit den Goten verbünden und mit ihnen über den Strom[2]) gehen; sie werden den Christen helfen. Dann werden sie nach Rom ziehen, die Stadt erobern und den dortigen Christen als Brüder gelten. In fünf Monaten werden die Christenverfolger von ihren Feinden vernichtet sein. Darauf aber erhebt sich gegen die Goten ein Cyrus, der den gefangenen römischen Senat befreien wird. Es ist Nero, unter dem Petrus und Paulus gestorben sind. Sein Erscheinen wird von Elias verkündigt werden und Juden und Römer werden ihn für einen Gott halten. An ihrer Spitze wendet er sich gegen die Christen, von denen 7000 getötet werden, und in Verbindung mit zwei Cäsaren wird er die Christen aus der Stadt vertreiben; alles wird mit Mord und Blut erfüllt werden. So

---

[1]) Nach den Weissagungen des alten Bundes und der Apocalypse.

[2]) Hiermit ist natürlich die Donau gemeint; und da der Goteneinfall ins Jahr 250 gehört, in welches zugleich die Verfolgung unter Decius fällt, so ist die Abfassungszeit des Gedichtes jedenfalls als 249 anzusetzen.

herrscht Nero $3\frac{1}{2}$ Jahre. Aber auch ihm kommt der Rächer. Ein gewaltiger König aus dem Osten[1]) zieht mit Persern, Medern, Chaldäern und Babyloniern heran und Schiffe ohne Zahl versammelt er auf dem Meere. Zuerst nimmt er Tyrus und Sidon. Dann bricht er gegen Rom auf. Die drei Cäsaren ziehen gegen ihn aus, sie werden mit ihrem Heere besiegt und getötet, die Flüchtigen eilen in die Stadt zurück, plündern die Tempel, töten die Bürger und brennen schliesslich alles nieder. Dann wendet sich der König nach Judäa und verrichtet dort viele Wunder. Die Juden glauben an ihn, denn zu ihrer Verführung ist er gesandt, während Nero der Antichrist der Christen ist. Endlich aber sehen die Juden ihren Irrtum ein und bitten den wahren Gott um Hilfe. Da erscheint Christus an der Spitze der einst in Persien zurückgebliebenen Juden, welche daselbst in aller Tugend ein glückliches Leben geführt. Und als sie nun kommen,[2]) ergrünt alles vor ihnen, alles freut sich und die ganze Schöpfung jauchzt ihnen entgegen. Quellen springen aus dem Boden, die Wolken beschatten sie und Berge ebnen sich vor ihnen, denn der Herr ist mit ihnen. Wie Löwen zermalmen sie jeden Widerstand. Als sie vor Jerusalem anziehen, holt sich der Antichrist Hilfe von den Königen aus Norden, aber er erliegt mit seinen Scharen vor dem von Gott geführten Heere und dieses zieht nun in die heilige Stadt ein.“ Den Schluss des Gedichtes bildet die Beschreibung des jüngsten Gerichtes in enger Anlehnung an Instr. II, 2—4.

Wir erkennen aus diesem Werke, einen wie stark mystischen Zug das damalige Christentum schon enthielt. Die Entstehung von Commodians Weissagungen wird durch Ebert (S. 96 und Abhdl. etc. S. 404 ff.) richtig auf eine Verbindung jüdischer und römischer Elemente zurückgeführt. Manches allerdings entzieht sich bisher noch unserm Verständnisse, wozu die überaus dunkle und schwer zu durchdringende Sprache des Dichters nicht wenig beiträgt. Denn Commodian schreibt

---

[1]) Der zweite Antichrist.

[2]) Hiermit ist zu vergleichen In. II, 1, 33 ff.

durchaus volksmässig und daher klingt sein Latein öfters barbarisch. Häufig ist der Metaplasmus in der Deklination (s. Dombart im Ind. III p. 225) und die Verbalformen sind zuweilen von monströser Bildung (ib. p. 248). Verstösse gegen die Rechtschreibung (ib. p. 240), wenn sie auch nicht alle dem Dichter zur Last fallen, sind zahlreich, und die syntaktischen Eigentümlichkeiten stehen durchaus auf vulgärer Stufe (s. Schneider a. a. O.). Auch die poetische Veranlagung Commodians war, nach den überlieferten Gedichten zu urteilen, eine sehr geringe. Der Ausdruck ist meist steif und hölzern und die grosse Mehrzahl der Verse würde man ruhig als Prosa hinnehmen. Nur ganz selten erhebt sich die Sprache einmal zu dichterischem Schwunge empor (cf. C. Apol. 963 ff.), sonst muss man sich, wie in den Instructiones, mit mühsam in schlechte Verse gezwängten Sitten- und Lebensregeln, oder, wie im Carmen Apologeticum, mit Versen begnügen, die aus Bibelcitaten bestehen. Dass übrigens Commodian poetische Vorbilder besass, ist schon bemerkt worden (cf. Dombart p. IV ff.). Zu meinen Nachträgen (Rhein. Mus. 45, 317) kommt noch einiges aus Vergil hinzu.[1]) Ausserdem bringt Commodian ein Citat aus Terenz, den er bekanntlich neben Vergil und Cicero (C. Apol. 583) nennt.[2]) Anklänge an Commodian bei späteren christlichen Dichtern fehlen zwar nicht ganz, doch sind sie nur wenig bedeutend.[3]) Und da Papst Gelasius in seinem Dekrete vom Jahre 496 Commodians Werke als apocryph bezeichnete und verbot[4]) und die Gedichte wegen ihrer

---

[1]) C. Apol. 461: Aen. III, 436; 598: ib. IV, 510; 1005: ib. V, 695.

[2]) S. Rhein. Mus. 46, 151 f.

[3]) Mit Instr. II, 18, 9 vgl. Iuvenc. hist. ev. IV, 7; Carm. Ap. 571: ib. I, 369. C. Ap. 120: laus Christi 6 f. (Claudiani append. XCVIII); 321: Prosper epigr. 65, 3; 819: Dracont. Satisf. 96. Vieles Sachliche hat Prudentius mit Commodian gemeinsam, worauf ich seiner Zeit aufmerksam machen werde. Es ist daher möglich, dass Prudentius unsern Dichter benutzt hat.

[4]) Migne patrol. 59, 163. Mit dieser Verurteilung hängt vielleicht Gennadius' scharfe Kritik über Commodian zusammen, vgl. oben S. 29. Puech a. a. O. S. 11—15 spricht sich gleichfalls sehr scharf über die formale Seite Commodians aus.

unschönen Form überhaupt nur wenig Leser gefunden haben werden, so scheinen sie im Mittelalter so gut wie unbekannt geblieben zu sein und nur je eine alte Handschrift ist von beiden auf uns gekommen. Und auch erst in der neuesten Zeit hat man sich mit diesem interessanten Dichter näher beschäftigt.

§ 2. Das Gedicht De laudibus Domini.

Bähr S. 43. Teuffel § 403, 7. Ebert I, 118 Anm. 3. Hdschr. (einzige?) Parisinus 7558 s. IX. Ausgaben: Cl. Marii Victoris orat. Massil. ΑΛΗΘΕΙΑΣ etc. Paris. 1560. Apud Guil. Morelium p. 85 ff. G. Fabricius, Poet. vet. eccl. op. Christ. p. 765 ff. Migne patrol. 61, 1091. W. Brandes, über das frühchristl. Gedicht Laudes Domini, Progr. d. Gymn. Martino-Catharineum, Braunschweig 1887, S. 5 ff. (daselbst S. 4 f. s. andre ältere Ausgaben). Vgl. R. Peiper, Ztschr. f. d. österr. Gymn. 41, 106.

Dieses kurze Gedicht in 148 reinen Hexametern, in welchem der Verfasser an ein im Aeduerlande geschehenes Wunder eine Lobpreisung Christi als des Schöpfers der Welt und des Erlösers der Menschheit anknüpft, ist besonders wegen seines hohen Alters wichtig und interessant. Denn es gelang dem neuesten Herausgeber W. Brandes[1]) festzustellen, dass das Gedicht zwischen 316 und 323 verfasst ist, also noch vor Juvencus fällt. Der Verfasser ist nach Brandes' überzeugender Beweisführung (S. 23 ff.) wahrscheinlich ein Rhetor aus Flavia Aeduorum (Augustodunum), der aus Dankbarkeit für die vielen Wohlthaten, die Kaiser Constantin seiner Vaterstadt erwiesen, auf diesen am Schlusse des Gedichtes den Segen des Himmels herabfleht. Wir haben es demnach mit dem ersten uns erhaltenen christlichen Gedichte aus Gallien zu thun, aus welchem Lande ja später der Born christlicher Dichtung so reichlich fliessen sollte. Keinesfalls stammt das Gedicht von Juvencus.

Der Inhalt der Verse ist in kurzem folgender: „Der Tag der Wiederkehr Christi und das jüngste Gericht steht nahe

[1]) a. a. O. S. 18 ff.

bevor, das ist jetzt durch ein Wunder im Aeduergebiet erwiesen. Dort lebte ein Ehepaar, welches die Liebe Gottes über alles setzte. Als die Frau starb, liess der Mann ein Doppelgrab herrichten, um einst neben der geliebten Gattin beerdigt werden zu können. Und als er ihr nun im Tode nachfolgte und ins Grab gelegt wurde, streckte ihm die Tote ihre linke Hand entgegen, obwohl beide Arme durch Binden festgehalten waren. Ein solches Wunder kann nur Christus gethan haben, der die ganze Natur zu unsrem Nutzen geschaffen und uns zu ihrem Herrn gemacht hat, der für uns überall das Nützliche und das Angenehme hervorbringt und uns durch den Wechsel der Jahreszeiten erfreut. Und wäre mein Inneres von Eisen und hätte ich eine eherne Stimme und tausendfachen Mund, so könnte ich doch nicht das Lob Christi ganz besingen. Denn Gott hat seinen Sohn in die Welt geschickt und hat ihn Mensch werden lassen. Christus begann die Lehre der Menschen und bändigte den Tod, indem er Kranke heilte und Tote auferweckte. Und damit kein Zweifel an seiner Göttlichkeit entstehe, hat Christus selbst bei seinem Tode die Pforten der Hölle gesprengt und die Seelen der Gerechten in den Himmel eingehen lassen, während die Gottlosen ewiger Strafe anheimfielen.“ Das Gedicht schliesst mit dem Wunsche, Christus möge dem gerechten und frommen Kaiser Constantin Sieg und Heil verleihen. — Die Disposition ist klar und wenn der Verfasser im einzelnen auch Verstösse dagegen macht, so möchte ich doch nicht mit Brandes (S. 15 ff.) vielfache spätere Interpolation annehmen.

Die Sprache des Gedichtes ist meist klar und verständlich, doch ist der Ausdruck vielfach trocken und nicht frei von Nüchternheit. Dagegen ist die Prosodie von einer Reinheit, die in jener Zeit höchst selten begegnet.[1]) Die Verskunst des Gedichtes kann allerdings die Zeit nicht ganz verleugnen, indem sich viel gereimte Verse und auch paarweis gereimte Hexameter in ihm finden.[2]) Von früheren Dichtern hat der

[1]) Cf. Brandes a. a. O. S. 23 Anm.

[2]) Im ganzen 21 leoninische Verse. Sonst findet sich Reim Vers 39. 76. 110. 116 ff. 123. 126. 136. Paarweis gereimte Hexameter sind 21 f. 51 f.

Verfasser hauptsächlich Vergil (und Ovid) benutzt, wie Brandes nachwies. [1])

Ganz unbekannt ist das Gedicht in der späteren Zeit nicht geblieben. Wenigstens ist es von Juvencus ziemlich stark benutzt worden, [2]) dessen Erwähnung Constantins (IV, 806 ff.) ich ebenfalls auf Rechnung unsres Gedichtes setze. Unsicher erscheint mir die von Brandes (S. 15, Anm.) behauptete Benutzung durch Hilarius. Hervorheben möchte ich noch, dass Vers 49 éine grosse Aehnlichkeit mit Marius Claudius Victor Aleth. III, 36 zeigt. Auch findet zwischen Vers 58 und Orient. commonit. I, 563 ein Anklang statt.

§ 3. [Lactantii] Carmen de Phoenice.

[Hieronymus vir. ill. c. 80.] Trithemius p. 24. Schröckh V, 275. Hist. litt. de la France I, 2, 82. Ampère I, 213. (1. Aufl.) Teuffel § 397, 8. Ebert I, 97 ff. Hdschr.: Parisinus 13048 s. VIII; bibl. capit. Veronensis 163 s. IX; Leidensis Voss. L. Q. 33 s. X. — Ausgaben: Claudian ed. Burmann p. 1035. Wernsdorf P. L. M. III, 298. ed. A. Martini, Lüneburg 1825. H. Leyser, Quedlinburg 1839. A. Riese in Claudian ed. Jeep II, 211. E. Baehrens P. L. M. III, 247. Kritik und Allgemeines: E. Baehrens, Rhein. Mus. 29, 200. 30, 308. Fleckeisens Jahrb. 1872, S. 51. 361 f. 1873, S. 63 f. Ritschl, Opuscula 3, 806. A. Riese, Rhein. Mus. 31, 446. H. Dechent ebenda 35, 39. A. Birt ebenda 34, 8.

Die bekannte orientalische Sage vom Vogel Phönix, die im römischen Altertum eine grosse Verbreitung [3]) gefunden hatte, erhielt in der christlichen Welt eine typologische Bedeutung. Da nämlich Christus in die Welt gekommen, um den Tod für die Menschheit zu erleiden und der Phönix gleichfalls stirbt, um dann neuverjüngt zu leben, so wurde der Vogel

---

60 f. 76 f. 79 f. 137 f. 139 f. Ein Spondiacus steht 146. Von Wortbildungen ist 25 fluitatio zu erwähnen.

[1]) Nachträge gab ich Wochenschr. f. klass. Phil. 1888 Sp. 17.

[2]) Wie ich nachwies daselbst 1888 Sp. 18.

[3]) Ovid Met. XV, 392 ff. Am. II, 6, 54 (cf. Lact. de phoen. 31 f.). Sen. ep. 42, 1. Plin n. h. 10, 2, 3 f. Tac. Ann. VI, 28. Stat. Silv. II, 4, 33 ff. Solin. 33, 11 ff. Symphos. aen. 31.

von den Christen als Sinnbild der Unsterblichkeit betrachtet. Frühzeitig hat sich daher die christliche Litteratur und zumal die Dichtkunst[1]) dieser Sage bemächtigt, indem der Phönix als Vergleich für die Auferstehung herangezogen wurde.

Unter dem Namen de Phoenice ist uns nun ein Gedicht erhalten, welches man seit alter Zeit[2]) dem Lactanz beigelegt hat. Leider bietet die älteste Handschrift keine Ueberschrift, die zweite hat „Lactatii", die drittälteste „Lactantii". Darauf würde zunächst wenig zu geben sein, denn es ist bekannt, wie gerne man in der späteren Zeit anonyme Gedichte Kirchenvätern wie Lactanz, Cyprian oder Tertullian zuschrieb. Und auch die Citate sind für die Verfasserschaft nicht eben sehr beweiskräftig, da es mit der Wissenschaft Gregors von Tours ziemlich schlecht bestellt war und der Verfasser der Schrift de dubiis nominibus bezüglich seiner Autoren nicht immer unbedingtes Vertrauen verdient. Indirekt wird des Lactantius Autorschaft aber auch durch Alcuin bezeugt, der im Yorker Bibliothekskataloge (de SS. Euboric. eccl. 1552, ed. Dümmler Poetae latini aevi Carolini I, 204) aufzählt „Quid Fortunatus vel quid Lactantius edunt". Da nämlich Lactanz hier mitten unter christlichen Dichtern steht, so ist entschieden an unser Gedicht zu denken. Nun ist ausserdem durch Dechent der Nachweis geführt worden, dass sich der Ausdruck des Gedichtes vielfach mit Lactanz berührt, und dazu haben Ebert und Riese den christlichen Ursprung des Gedichtes zur Evidenz erwiesen.[3]) Endlich spricht doch ganz entschieden für

---

[1]) Commod. C. apol. 139 f. Carm. ad Flav. Felicem de iudicio domini 133 f.; Dracont. C. min. X, 104 ff., laud. dei III, 653 ff.; Alcimi Aviti Carm. I, 239 ff. Sidon. Carm. II, 417. VII, 353. IX, 325. XXII, 50. Ennod. Carm. I, 4, 151 (Hartel). Fortunati Carm. I, 15, 51 f.

[2]) Gregor. Turonensis de cursu stellarum c. 12 (ed. Krusch p. 861). de dub. nominibus bei Keil G. L. V, 577, 14—593, 26 (achtmal citiert).

[3]) Die absprechenden, hierher gehörigen Bemerkungen von Baehrens P. L. M. III, 248 ff. haben mich keineswegs vom Gegenteil überzeugt. Viel weniger noch aber kann ich mich seiner Ansicht anschliessen, dass Gregors Citat aus dem verlorenen Hodoeporicon des Lactanz stammen soll, da sich doch mehrere Verse aus unsrem Gedichte wirklich bei Gregor finden.

die Abfassung durch einen Christen die viermal wiederkehrende Zwölfzahl,[1]) die ja in den Evangelien und in der Apokalypse eine hervorragende Rolle spielt; völlig christlich ist auch der Gedanke in Vers 64 „Tum petit hunc orbem, mors ubi regna tenet". Nach alledem stehe ich nicht an, das Gedicht dem Lactanz zuzuschreiben, bis gewichtigere Gegengründe vorgebracht werden.

Wir gehen nun zu dem Inhalte des Gedichtes selbst über. „Fern im Osten in der Nähe des Himmelsthores liegt ein gesegnetes Land. Es hat von Hitze und Kälte nichts zu leiden, ewiger Frühling ist in ihm. Eine Ebene ist es, ohne strebende Berge und klaffende Thäler, und doch ragt es über unsre höchsten Berge zwölf Ellen empor.[2]) Hier liegt der Hain der Sonne, der in beständigem Grün erschimmert. Er blieb vom Phaethontischen Brande unverletzt und die Deukalionische Flut erreichte ihn nicht. Hier gibt es keine Krankheit und kein Alter, Tod und Furcht sind hier unbekannt, Verbrechen, Habgier, Mordlust, Kummer, Armut, Sorgen und Hunger fehlen hier gänzlich. Das Land ist frei von Gewittern und Sturm, von Frost und Wolken und Regen. Aber in der Mitte befindet sich ein klares Wasser — das lebendige[3]) wird es genannt — welches in jedem Monat einmal übertritt und den ganzen Hain bewässert. Hier gibt es hohe Bäume, deren köstliche Früchte nicht zum Boden fallen. In diesem Haine wohnt der Vogel Phönix, der dem Sonnengotte als Trabant dient. Sobald die Morgenröte emporsteigt, taucht er zwölfmal in die Wasserfluten unter und zwölfmal bringt er Wasser

[1]) Vers 8. 23. 37. 38.

[2]) Ich halte mit Baehrens (a. a. O. S. 248 f.) dieses Land nicht für das Paradies. Es würden die christlichen Dichter sonst bei der Beschreibung des Paradieses jedenfalls den Phönix hierher versetzt haben. Das geschieht aber weder bei Marius Victor, noch bei Dracontius, noch im Carm. de iudicio domini, noch in Cyprians Genesis. Nur Alcimus Avitus erwähnt den Phönix an jener Stelle, aber, wie es scheint, nur gelegentlich, weil er vorher von Gewürzen und Wohlgerüchen spricht.

[3]) Damit könnte das Wasser des Lebens Joh. 4, 10 (cf. Juvenc. II, 258) bezeichnet werden.

dar. Dann fliegt er auf die Spitze des höchsten Baumes und dort erwartet er, der Sonne zugewandt, die Strahlen des Tagesgestirns. Sobald diese erscheinen, lässt er seine heilige Stimme ertönen und singt der Sonne ein Loblied, schöner als der Gesang der Nachtigall oder der Klang der Flöten von Cirrha oder der Gesang des sterbenden Schwanes oder die Töne der cyllenischen Leier [1]). Wenn dann Phöbus seine Rosse in den offenen Himmel hinausgeführt hat, so schlägt er dreimal mit den Flügeln und schweigt, nachdem er dreimal den Lichtträger, seinen Herrn, verehrt. Auch die Stunden des Tages und der Nacht verkündet er mit nicht ausdrückbaren Tönen, der Priester des Haines und der Mitwisser der Geheimnisse des Phöbus. Aller tausend Jahre altert er und dann begibt er sich zu seiner Selbsterneuerung aus seinem heiligen Haine hinweg in unsre Welt des Todes. Er fliegt nach der Küste Syriens, nach Phönizien. Dort wählt er sich in einem dichten Waldgebirge eine Dattelpalme, die die Griechen nach ihm Phönix nennen. In ihrem Wipfel kann ihn kein schädliches Tier wie Schlange oder Raubvogel angreifen. Aeolus verschliesst dann seine Winde in ihre Höhlen, dass sie nicht die Luft durchsausen oder Wolken den Himmel bedecken und den Vogel stören. Da baut sich nun der Phönix sein Nest oder Grab, denn er kommt, um zu sterben; freilich stirbt er, um weiter zu leben. In dem üppigen Walde sammelt er allerlei Wohlgerüche und duftende Harze und Kräuter und trägt sie in sein Nest. Dann lässt er sich hier nieder und bestreut sich den Körper mit den duftenden Salben, unter Wohlgerüchen gibt er den Geist auf. Der tote Körper aber wird heiss und bricht in Flammen aus, nachdem er sich am himmlischen Lichte entzündet hat; er verbrennt und wird zu Asche. Doch die Asche hat Zeugungskraft, es entsteht aus ihr ein Wurm ohne Glieder und von milchweisser Farbe. Dieser wächst ausserordentlich und verhüllt sich dann in der Form eines Eies; aus dem Ei bricht der junge Phönix hervor. Dieser bedarf keiner irdischen Speise und kein Vogel kümmert sich um ihn, bis er flügge

[1]) Vgl. Horat. ep. 13, 9 fide Cyllenea.

ist. Mitten in seinen Düften lebt er nur vom himmlischen Tau. Sobald er erwachsen ist, begibt er sich in die Heimat zurück. Doch vorher vermischt er seine Asche und die gesprengte Hülle mit Balsam, Myrrhen und Weihrauch und bringt es in eine Form. Damit fliegt er nach dem Osten und bringt es als Weihgeschenk in einem Sonnentempel dar. Hier wird er von Menschen gesehen. Seine Farbe ist prächtig; Kopf, Hals, Brust, Schulterdecken und Rücken strahlen in Orangerot, während der goldfarbene Schwanz mit Purpursprenkeln besät ist und auf den Flügelfedern hat er die Farben des Regenbogens; dazu ist er weiss und smaragdgrün gefleckt. Seine Augen gleichen zwei grossen Amethysten, aus denen flüssiges Feuer strahlt. Der Kopf ist mit einer Krone, der Zier des Phöbus, geschmückt, die Füsse sind mit goldenen Schuppen besetzt, die Krallen erglänzen in Rosenfarbe. Seine Erscheinung hält die Mitte zwischen Pfau und Fasan, doch an Grösse übertrifft er beinahe noch den Strauss. [1]) Aber dabei ist er behend und schnell und wird durch das Gewicht seines Körpers nicht behindert. Da strömen nun die Aegypter hin, um den seltenen Vogel zu sehen und zu begrüssen, und in geweihtem Marmor wird sein Bild ausgemeisselt und mit einer Inschrift versehen. Und die ganze Schar der Vögel versammelt sich, sie vergessen ihre Raubgier und zeigen keine Furcht, sondern begleiten ihn in festlichem Schwarme, froh über das ihnen zu teil gewordene Glück. Im offenen Aether angelangt trennt sich der Phönix von ihnen und sucht dann seine Heimat auf. — Glücklich ist der Vogel zu preisen, dem (der) Gott die Macht verliehen hat, sich selbst zu erzeugen! Sei er männlich oder weiblich oder keines von beiden, glücklich ist er, der der Liebe [2]) entbehrt! Ihm ist der Tod die Liebe, nur im Tode kennt er die Lust; um zu entstehen stirbt er freiwillig. Er ist sein eigener Sohn, sein eigener Vater und sich selbst Erbe, er ist seine eigene Mutter

[1]) 145 Magnitiem ferris Arabum quae nascitur ales | Vix aequare potest seu fera seu sit avis.

[2]) 165 „Felix quae Veneris foedera nulla colit". Venus ist hier nur von der sinnlichen Liebe zu verstehen.

und sein eigener Säugling. Er selbst und doch wieder nicht derselbe, erlangt er durch den Tod das ewige Leben.

Es ist mit vollem Rechte bemerkt worden (Ebert I, 100), dass sich dies Gedicht von den andern Behandlungen der Phönixsage wesentlich unterscheidet. Der Dichter gibt die alten mythologischen Beziehungen nicht auf, [1]) aber ganz neu ist doch jedenfalls der Umstand, dass der Phönix wegen seiner Jungfräulichkeit gepriesen und der freiwillige Tod wie der Auferstehungsgedanke so sehr in den Vordergrund gestellt wird. Darin zeigt sich unverkennbar der christliche Ursprung. Das ganze Gedicht ist so von christlichem Geiste getragen, dass sein späterer Nachahmer [2]) Claudian ihn nicht mehr ganz verwischen konnte, obwohl er ja den heidnischen Standpunkt vertrat. Dieser christliche Geist äussert sich am lebhaftesten durch die Symbolik, die ja in jener Zeit zur eigentlichen Domäne des Christentums wurde.

Ich schliesse an das Carmen de Phoenice ein andres Gedicht an, welches von G. Fabricius [3]) unter dem Namen des Lactanz herausgegeben worden ist. Die Ueberschrift heisst dort „De beneficiis suis Christus“. Da Fabricius in seinem Kommentar nichts über die Provenienz des Gedichtes vermerkt, so mag immerhin anzunehmen sein, dass der Titel nach handschriftlicher Beglaubigung gegeben wurde. Allerdings ist es wenig glaublich, dass das Gedicht wirklich von Lactanz stammt. [4]) Wahrscheinlich aber gehört es der frühen Zeit

---

[1]) S. Vers 11 ff. 33 f. 57 f. 66. 73. 140. Das ist bei christlichen Dichtern keine Seltenheit; man vergleiche z. B. die meisten Gedichte des Ennodius.

[2]) Diese Abhängigkeit ist längst erkannt worden. Man vergleiche besonders Lact. 167: Claud 24; 73—76: 60—64; 120: 73 (globum); 155 ff.: 76 f.; 167: 101; 11: 107.

[3]) p. 759 L. Coelii Lactantii Firmiani de beneficiis suis Christus. Teuffel § 397, 8 bringt nur wenige Worte über das Gedicht, Ebert lässt es ganz unberücksichtigt. Hist. litt. de la France I, 2, 82 f. Bähr S. 35.

[4]) So begegnet leoninischer oder andrer Reim in unserm Gedichte bei 17, im Carm. de Phoenice bei zehn Versen. Beträchtlich ist der Unterschied in der Anwendung der Synaloephe; im Carm. de Phoenice begegnet

an, dafür dürfte die reine Prosodie. aber auch die gewandte Sprache in Betracht kommen, die sich von der Terminologie der christlichen Epik noch merkwürdig freihält. Das Gedicht selbst könnte man nach den Eingangsworten „Quisquis ades mediique subis in limina templi | Siste parum, insontemque tuo pro crimine passum | Respice me“ beinahe für eine Kircheninschrift halten, wenn nicht seine Länge (79 Verse) dagegen spräche.

Die Form des Gedichtes weicht von der herkömmlichen insofern ab, als hier Christus selbst zum Leser spricht, indem er seine Geburt, sein Leiden und Sterben kurz aber anschaulich erzählt. Er knüpft daran die Mahnung, ihm in der Ertragung von Schmerz und Leid nachzufolgen und stets sein Beispiel vor Augen zu haben. Unstreitig hat das Gedicht durch diese Form an Leben und Ausdruck gewonnen. Und besonders eine Stelle ist hervorzuheben, wo sich die Anschaulichkeit fast zum Gemälde erhebt, nämlich die Verse 41 – 49. Hier schildert Christus sein körperliches Leiden, indem er dem Leser die einzelnen verletzten Glieder vorführt. Ich glaube, dass dieser Schilderung ein Bild zu Grunde gelegen hat, da die Beschreibung bis ins einzelne geht, was mit der sonstigen Kürze scharf kontrastiert. Der Inhalt dieser Verse gleicht in seiner Ausführlichkeit durchaus der Beschreibung eines Bildes, welches den toten Christus am Kreuze darstellte. So scheint das ganze Gedicht durch Anschauung hervorgerufen zu sein und dazu stimmt auch sein Eingang vollkommen, denn die Worte „Respice me“ gehen eben auch auf das Anschauen einer Figur oder eines Bildes. Der Dichter will in dem Leser die Stimmung erzeugen, als ob letzterer vor einem Christusbilde stünde. — Auch in diesem Gedicht leuchtet Vergil als benutztes Vorbild deutlich hindurch, wie ich früher nachwies. [1])

---

sie in 21 Versen. Unser Gedicht dagegen zeigt sie in 42 Versen 53mal (dreimal Vers 21. 35. 56, zweimal 3. 6. 11. 36. 37. 40).

[1]) Rhein. Mus. 45, 156. S. Brandt, Commentat. Woelfflin. p. 79 ff. (1891) hält das Gedicht für untergeschoben und erst saec. XV entstanden.

§ 4. Die Gedichte Sodoma und De Jona.

Bähr S. 23. Teuffel § 21, 2. Ebert I, 122 ff. Handschr.: Laudunensis 279 u. 273 s. IX. Leidensis Voss. lat. Q. 86 s. IX für beide; für Sodoma: Parisin. Victorinus 380 s. XIII; Parisin. 2772 s. X; für de Jona: Vindobonens. 16 s. IX. Ausgaben von Sodoma: Guil. Morelius, Paris 1560. G. Fabricius p. 298; de Jona: Juretus in Bibl. patr. tom. VIII; zusammen: Tertull. ed. Oehler 1854, p. 1178 bis 1182. Cypriani opp. ed. Hartel (Corp. SS. eccl. lat. Vindob. III, pars III) tom. III, 289—301. Cypriani heptateuchos ed. Rud. Peiper p. 212 ff. (Corp. SS. eccl. lat. XXIII). Kritik und Erklärung: L. Müller, Rhein. Mus. 22, 329. 464. 27, 486. A. Puech, Prudence etc. p. 18 f.

Unter dem Namen Sodoma und De Jona sind uns zwei kleinere Gedichte von 166 und 105 Hexametern erhalten, die in den Handschriften dem Tertullian und Cyprian beigelegt werden. Dass sie weder dem einen noch dem andern angehören, steht jetzt fest, jedenfalls aber gehen sie auf einen und zwar frühen Dichter zurück. Da Sodoma unzweifelhaft das erste Gedicht ist — Vers 1 De Jona nimmt Bezug darauf — so glaube ich nach dem Anfange desselben zu schliessen,[1]) dass beide einem grösseren Ganzen entnommen und als dessen zufällige Bruchstücke auf uns gekommen sind.

In dem ersten Gedichte Sodoma wird die Zerstörung von Sodom und Gomorra und die Bestrafung von Lots Frau nach Gen. 19, 1—29 erzählt. In freier und dichterisch schwungvoller Weise wird uns hier der biblische Bericht mit mancherlei Erweiterungen vor Augen geführt. So erhalten die Verhandlungen Lots mit den Einwohnern Sodoms (Gen. 19, 7—11) allein 32 Verse; gut gewählt darin ist der Vergleich: „Wie die reissende Strömung eines angeschwollenen Flusses den am Ufer stehenden Baum unterwühlt und ihn endlich zum Schwanken bringt, so war auch Lot schon bereit, der tobenden Menge nachzugeben.“ Merkwürdig ist, dass der Dichter

[1]) Der Anfang „Jam deus omnipotens primaevi crimina saecli | Vindice diluvio cunctis aboleverat undis“ erscheint zu hart und zu unvermittelt. Ich glaube, dass wir es mit einem Cyclus von Gedichten zu thun haben, in welchem ein Carmen de Diluvio dem Gedichte Sodoma vorausging.

Vers 107 ff. die Sage vom Phaethontischen Brande aus der Zerstörung Sodoms herleitet.[1]) Eine weitere Ausschmückung bietet dem Dichter der Volksglaube, dass die zur Salzsäule verwandelte Frau des Lot immer noch dastehe und jede Verstümmelung von selbst wieder ergänze.[2]) Dann folgt eine durch ihre Einzelheiten lebendige Schilderung des toten Meeres, wozu Solin (35, 7 f.) benutzt worden ist. Darin heisst es (Vers 138 ff.): „Himmel und Erde sind dort begraben; und auch das Meer ist ohne Leben, seinen Tod zeigt die ewige Ruhe an. Denn leblos liegt es ohne das Wogen der Wellen; es erseufzt nicht unter der Wucht des heimischen Südwindes und es erzeugt nicht in seinen Strudeln die Bewohner des Wassers, weder die schuppigen Tiere noch die glatthäutigen, noch auch die Schaltiere; es fehlt die geschnörkelte Muschel und die Auster." Es folgen darauf noch einige wunderbare Eigentümlichkeiten des toten Meeres,[3]) worauf der Dichter mit der Bemerkung schliesst, dass die Strafe der beiden Städte ein Vorbild für die Höllenstrafe der Heiden sei, die sich von Gott abgewendet hätten; diese Strafe lehre, dass man Gottes Gebot halten und an ihn glauben müsse.

Das zweite Gedicht „De Jona" stellt ebenfalls mit nicht geringen Erweiterungen die Erzählung Jon. 1 dar. Wir haben es hier unzweifelhaft mit einem Bruchstücke zu thun, denn natürlich war die Erlösung des Jonas aus dem Leibe des Fisches zu erzählen. Ausserdem aber, glaube ich, ist die ganze Geschichte des Jonas in Versen dargestellt worden. Die beiden

---

[1]) Diesem Beispiele folgt der mittelalterliche Dichter Eupolemius sehr oft, vgl. Romanische Forschungen VI, 512. Hier wird allerdings (II, 609) jener Sage die Himmelfahrt des Elias gleichgestellt.

[2]) Ganz Aehnliches überliefert Prudentius Ham. 749—753. Sedulius weiss nichts davon. Mit Vers 120 ist übrigens Mar. Victor Aleth. III, 759 f. zu vergleichen.

[3]) Man bemerke Vers 152 die durchgeführte Allitteration Adclinantque leves laterum libramine lembos. Leoninischer und andrer Reim findet sich in 30 Versen. Gereimt sind die Hexameter 12 f. 18 f. 45 f. 104 ff. 108 f. 143 f. 149 f. Uebrigens ist Vers 31 mit dem Carm. de iudicio domini ad Flavium Felicem 254 (pius aequique bonique colonus) zu vergleichen.

Gedichte bilden unleugbar Pendants. Im ersten wird die Bestrafung der gottlosen Städte erzählt, die aus dem Grunde vernichtet wurden, weil die Bewohner in ihrer Sünde verharrten. Ninive dagegen besserte sich nach der Busspredigt von Jonas und so wurde es durch die Gerechtigkeit und Gnade Gottes noch erhalten. Hierin[1]) scheint mir der Schwerpunkt der beiden Gedichte zu liegen, und nicht, wie Ebert meint,[2]) in der vorbildlichen Auffassung der Strafe Sodoms für die Höllenstrafe und der Errettung des Jonas für die Auferstehung Christi. Wie schon erwähnt nehmen die ersten vier Verse De Jona Bezug auf die Erzählung von Sodoma. Dieselbe Strafe, heisst es weiter, hätte bald auch Ninive[3]) getroffen, doch Gott schickt keine Strafe, ohne sie vorher zu verkündigen. Daher befiehlt er dem Jonas, der Stadt den Untergang zu weissagen. Doch da Jonas wusste, dass Gott in seiner Gnade die Stadt schonen[4]) werde, so führte er den Auftrag nicht aus, um nicht als falscher Prophet zu gelten; er besteigt daher das Schiff. Es folgt dann in Vers 28—52 die lebendige und in hohem Grade anschauliche Schilderung des Seesturmes und der Angst der Seeleute. Jonas gibt sich ihnen zu erkennen und heisst sie, ihn ins Meer zu werfen. Da sie sich keinen andern Rat wissen, vollführen sie sein Geheiss. Das Seeungeheuer taucht aus dem Meere auf und verschlingt mit dem Jonas zugleich den Sturm und die gewaltige Flut.[5]) Es legt sich der Wind und die Wogen glätten sich, sicher gleitet das Schiff durchs Meer.[6]) Die Schiffer preisen Gott und gelangen glücklich zum Hafen. Jonas aber fährt im Leibe des Fisches und

---

[1]) Vgl. hierzu Vers 6—13.

[2]) I, 124 und Anm. Der Schlaf des Jonas Vers 54 f. wird allerdings in typologische Beziehung zu Christus gesetzt; vgl. 104 f.

[3]) Hier gemessen Nīnĭve, ebenso Nīnĭvitum.

[4]) Vs. 16 nach dem in späterer Zeit sehr häufig angeführten und benutzten Verse Aen. VI, 853 Parcere subiectis et debellare superbos.

[5]) 91 Cumque viro caeli rabiem pelagique voravit. In dem schlechtgebauten folgenden Verse ‚Sternitur aequoris unda, resolvitur aetheris umbra‘ beachte man den Reim der beiden Vershälften.

[6]) Vgl. mit 94 f. Aldhelmi aen. octost. 3, 4 Candentique viae vestigia caerula linquo.

teilt die Flut in der untersten Tiefe, umschlossen von Wasser und doch nicht von ihm berührt, mitten im Meere und doch ausserhalb desselben;[1]) zwischen halbzernagten Schiffsresten und verfaulten Körpern dahingleitend denkt er an den bevorstehenden Tod. Er ist gleichsam ein Vorläufer Christi, nicht für den Tod, sondern für dessen Besiegung. — Hiermit schliesst leider das Gedicht, welches keineswegs sein wirkliches Ende mit dieser Betrachtung erreicht haben kann. In Sprache und Verskunst[2]) steht es auf derselben Stufe, wie das Gedicht Sodoma, so dass man auch hiernach nur e i n e n Dichter für beide annehmen kann.

Uebrigens hat man auch noch später die Geschichte des Jonas poetisch behandelt, sie begegnet uns bei Prudentius Cathem. VII, 100 ff. und bei Alcimus Avitus Carm. IV 360 bis 371. Interessant ist, dass Fortunatus (Carm. VI, 1, 52 f.)[3]) eine Stelle aus dem Gedichte Sodoma wörtlich aushebt (Vers 52 f.).

---

[1]) Navigio fluctusque secat sub fluctibus imis . . . Conclusus neque tinctus aquis maris intimus exter.

[2]) Der Dichter zeichnet sich durch kühne Wortformen und den Gebrauch seltener Wörter aus: Sod. 133 semiperemtus. 143 squamicutis (squamicus?) und levicutis. Jon. 39 fluctifragus. 56 undisecus. 66 cluere; velificare Sod. 161 und Jon. 100. Die Prosodie wird nicht selten verletzt, besonders cf. Sod. 134. Jon. 55. 73. 80. 96. Monosyllabische Ausgänge stehen Sod. 77. 79. 99. 131. 139. Jon. 76, ein Hexameter von vier Worten Jon. 89. Besonders poetische Bilder s. Sod. 66 und Jon. 32.

[3]) „Maturis nubilis annis | Virginitas in flore tumens“; s. Ztschr. f. d. österr. Gymn. 1886 S. 411.

Kapitel II.

Die christlichen Dichter Spaniens im 4. Jahrhundert.

Spanien hat nicht nur der älteren römischen Litteratur in der Familie der Annaei hervorragende Vertreter gegeben, auch die christliche Dichtung ist hier verhältnismässig frühzeitig zu hoher Blüte gelangt. Denn Juvencus und Prudentius haben hier im 4. Jahrhundert gelebt, deren Werke auf die gesamte spätere christliche Poesie von hervorragendem Einflusse geworden sind. Während im 3. und in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts die christliche Litteratur in Italien beinahe noch schweigt, gelangt sie in den Provinzen, zumal in Spanien und Afrika, schnell zu einer ganz bedeutenden Entwickelung. Und der einmal begonnene Aufschwung wurde hier auch durch die Einwanderung der Barbaren nicht so schnell niedergedrückt, denn bekanntlich hat sich unter der Vandalenherrschaft in Afrika und unter dem Regimente der Westgoten in Spanien ein sehr reiches litterarisches Leben entfaltet. Besonders aber gebührt Spanien ein hervorragender Platz in der Periode der früheren christlichen Dichtkunst.

§ I. Juvencus.

Trithemius p. 27. A. Fabricius IV, 490. Schröckh V, 277 ff. Gams II, 1, 326 ff. Amador de los Rios I, 213. Bähr S. 36 ff. Teuffel § 403, 4—7. Ebert I, 112 ff. Handschr.: Colleg. corp. Christi Cantabrig. 304 s. VII. Mus. Britann. 15 A. XVI. Monac. 6402. Augiensis (Karoliruh.) 112 s. VIII und viele s. IX sq. Ausgaben: ed. princeps Daventriae ca. 1490. G. Fabricius p. 451. cum

notis ed. E. Reusch, Frankf. 1710; rec. F. Arevalus, Rom 1792, Wiederabdruck bei Migne 19, 9 ff.; Libr. I ed. A. R. Gebser in Biblioth. lat. poetarum veterum Christ. I; Libri evang. IV ad fid. codd. antiquiss. recogn. C. Marold, Lips. 1886, Teubner; rec. J. Huemer, Wien 1891 (Corp. SS. eccl. lat. t. XXIV). Kritik u. a.: J. Huemer, Wiener Stud. 2, 81. Allgemeines: A. R. Gebser, de Juvenci vita et scriptis, Jena 1827. M. Manitius, Rhein. Mus. 45, 485 ff. J. T. Hatfield, a study of Juvencus, Bonn 1890.

Hieron. de vir. ill. 84 Juvencus nobilissimi generis Hispanus presbyter quattuor evangelia hexametris versibus paene ad verbum transferens quattuor libros composuit et nonnulla eodem metro ad sacramentorum ordinem pertinentia. Floruit sub Constantino principe.

Der spanische Presbyter C. Vettius [1]) Aquilinus Juvencus stammte aus einem sehr vornehmen Geschlechte und hat zu Lebzeiten Kaiser Constantins wahrscheinlich um das Jahr 330 [2]) seine „Libri evangeliorum IV“ [3]) veröffentlicht. Weiter ist von seinem Leben und seiner Person nichts bekannt. Höchstens lässt sich noch sagen, dass Juvencus eine sehr tüchtige sprachliche Bildung besessen haben muss, denn sein Epos zeugt von einer Sprachgewandtheit, wie sie damals nur selten zu finden war. So ist der Dichter hier geradezu schöpferisch aufgetreten, indem eine ganze Anzahl dichterischer Neubildungen auf ihn zurückgehen, die sehr bald Gemeingut der christlichen Poesie geworden sind. [4]) Ausserdem lehnt er sich aber in bedeutendem Masse an frühere Dichter an und hat sich deren

[1]) Vielleicht Vetius, s. Marolds Ausg. p. V.

[2]) Hieron. chron. ad an. Abr. 2345=329 p. Chr. „Juvencus presbyter natione Hispanus evangelia heroicis versibus explicat“; cf. Hieron. epist. 70, 5 und in Matth. I, 2, 11. Ausserdem Decretum Gelasii „Juvenci laboriosum opus non spernimus sed miramur“.

[3]) Denn so lautet die handschriftlich beglaubigte Ueberschrift und nicht Historia evangelica, s. Marolds Ausg. p. VI und Huemers Ausg. p. V adn. 1.

[4]) I, 356 auricolor; prol. 23 flammivomus; prol. 24. II. 62. III, 409 altithronus; III, 460 silenter; I, 87. III, 56 sinuamen; II, 568 completor; IV, 121. 154 defletio; IV, 201 flammicomans; II, 546 flammipes; III, 623 glaucicomans. Seltene Worte sind ausserdem I, 91 adfamen; II, 793 centiplex; III, 547 centiplicatus; II, 293 miserator; IV, 796 vivificus; III, 181 resipire.

dichterischen Ausdruck zu eigen zu machen gesucht; und zwar bevorzugt er neben Lucrez und Vergil den Statius.[1]) So entstand hier durch Beanlagung und Schulung eine poetische Sprache, aus welcher zwar das Vorbild Vergil unausgesetzt hervorleuchtet, die aber doch wegen ihrer Gewandtheit und Einfachheit unsre Bewunderung erregt, zumal sie einen noch ganz neuen Stoff behandelt. Wir sahen schon bei Commodian,[2]) in welchen bewussten Gegensatz sich der christliche Dichter zu den heidnischen Vorgängern stellt, ohne doch ihrer in der formalen Seite entraten zu können. Da nun im alten Epos die heidnische Mythologie eine so grosse Rolle spielt, auf deren Verdrängung die Christen ja besonders ausgehen mussten, so konnte frühzeitig der Gedanke entstehen, durch Umdichtung der christlichen Heiligen Schriften das heidnische Epos zu ersetzen. Der erste Träger dieses Gedankens scheint Juvencus gewesen zu sein, wenigstens kann mit unsern Hilfsmitteln das Gegenteil nicht erwiesen werden. Freilich hatte sich eben das alte Epos so in Fleisch und Blut eingelebt[3]) und war so zur Grundlage aller Bildung geworden, dass die christlichen Epiker ohne Ausnahme mindestens den Spuren Vergils getreu gefolgt sind, und zwar nicht nur in dieser frühen Zeit, sondern auch fast während des ganzen Mittelalters. Diese Gegensätzlichkeit tritt bei vielen der christlichen Poeten scharf hervor, von den bedeutenden hat sich nur Prudentius davon frei gehalten und auch hierdurch einen Beweis seines guten Geschmacks gegeben; eine solche Polemik ist ihm ganz fremd.

Juvencus also hat es zuerst gewagt, die Evangeliengeschichte in Verse zu bringen. Ueber den Zweck seines Gedichtes spricht er sich in der Vorrede[4]) von 27 Versen klar und deutlich aus. „Nichts ist auf der Welt unwandelbar, weder der Erdkreis noch die Reiche der Menschen, noch das goldene

---

[1]) S. die Noten in Huemers Ausgabe.

[2]) Carm. Apol. 583 „Vergilius legitur, Cicero aut Terentius item; Nil nisi cor faciunt, ceterum de vita siletur".

[3]) Vgl. über den Dichterkanon die Vorrede zu Catonis Disticha lib. II.

[4]) Dass die erste Praefatio nicht echt ist, hat Marold p. VII f. adn. sehr wahrscheinlich gemacht. Sie fehlt in allen Hdschrr. s. VIII.

Rom (vgl. Ov. Amat. III, 113. Auson. XI, 1 P.), weder das Meer noch die Erde, noch die leuchtenden Sterne. Denn Gott hat unwiderruflich einen Endpunkt bestimmt, an welchem die ganze Welt vom Feuer zerstört werden wird. Und doch gibt es viele Menschen, die für lange Zeit im Munde der Welt sind, da sie reich an Thaten und Ehren gewesen und ihr Ruhm durch den Dichtermund verkündet wird. So werden die einen von Homer gefeiert, andre von Vergil (er erhält den Beinamen „Minciades"). Und auch die Dichter selbst ernten den höchsten Ruhm, denn dieser bleibt beständig, solange die Jahrhunderte rollen und um Land und Meer der Himmelsäther kreist. Wenn aber schon die Gedichte zu so hohem Rufe gelangt sind, welche allerlei Lügen[1]) mit den Thaten der früheren Menschen verknüpfen,[2]) so wird mir sicher der wahre Glauben[3]) zu ewigem Ruhme verhelfen. Denn ich will die Thaten Christi auf Erden besingen. Und ich fürchte nicht, dass mein Werk dereinst im Weltbrande untergehen werde, ich hoffe sogar, dass es mich beim jüngsten Gericht von der Strafe befreien wird. So möge mir denn der Heilige Geist[4]) als Urheber des Gedichtes beistehen und meinen eigenen Geist mit reinem Jordanwasser taufen, auf dass ich Würdiges hervorbringe." Wir ersehen hieraus, dass die Ruhmbegierde unsres Dichters keine geringe gewesen ist; denn sie hat ihn hauptsächlich zum Dichten bewogen. Andrerseits allerdings glaubt er sich durch sein Gedicht den Himmel zu erwerben, da er ja heilige Stoffe behandle, ein Gedanke, der auch in der späteren Zeit wiederkehrt.

Das Gedicht selbst ist eine Umdichtung des Matthäus-

---

[1]) Damit ist natürlich der heidnische Götterglaube gemeint.

[2]) Diese Gedanken des Juvencus werden von Sedulius mit rhetorischem Pompe verbrämt und dann C. Pasch. I, 17—28 verwertet.

[3]) 17 fides bedeutet hier Glaube und nicht Wahrheit, wie Ebert S. 110 übersetzt; cf. Juvenc. II, 230. 388. III, 666.

[4]) Die Anrufung Gottes anstatt Apolls und der Musen wurde seither bei den christlichen Dichtern üblich, cf. Prud. Psych. 1 ff. Probae Cento 9 ff. Orient. common. I, 19 ff. Mar. Victor. Aleth. prec. 101 ff. Paulini Nol. epist. X, 25 ff. (Ausonius ed. Peiper p. 293). Carm. XV, 30. Alcimi Aviti Carm. VI, 11.

evangeliums in geschmackvoller Einfachheit. Den andern Evangelien schliesst sich Juvencus nur wenig an;[1]) er folgt meist genau dem Bibeltexte (natürlich in der Itala, doch ist auch der Urtext benutzt, s. Gebser a. a. O., S. 30 ff.) und gestattet sich nur selten grössere dichterische Freiheiten. Betreffs der Einteilung in vier Bücher fragt man sich vergebens nach einem Grunde, denn das erste Buch schliesst mit Matth. 8, 15, das zweite 13, 36, das dritte 22, 13. Man kann höchstens annehmen, dass Juvencus die Einteilung getroffen hat, um seine Evangelien auch bezüglich der Ausdehnung dem antiken Epos anzupassen; so zählen seine Bücher im Durchschnitt 800 Verse. Die Sprache des Juvencus empfiehlt sich durch ihre in jener Zeit auffallende Einfachheit, die jedenfalls teilweise durch die eifrigen Vergilstudien des Dichters beeinflusst worden ist. Juvencus ist fast noch völlig frei von der geschraubten und gekünstelten Ausdrucksweise, die sich in der späteren[2]) christlichen Poesie und Prosa so breit gemacht und ihren Höhepunkt etwa in Fortunats Prosa und in Aldhelms Werken erreicht hat. Juvencus nennt nach seinem grossen Vorbilde Vergil die Dinge noch beim rechten Namen und weiss sich gewöhnlich gut und gefällig auszudrücken[3]). So ist es ihm auch meistens geglückt, bei den häufigen Reden Christi anschaulich zu bleiben und etwaige Trockenheit im Lehrtone zu vermeiden. Uebrigens zeigt sich auch aus den häufigen Archaismen, wie eng sich Juvencus an Vergil angeschlossen hat. Die später so üblichen Wortspiele finden sich bei ihm verhältnismässig noch selten, dagegen sind Allitteration und Assonanz häufig angewendet worden.[4]) Das klassische

---

[1]) So IV, 306—402 nach Joh. 11; die Jugendgeschichte Jesu nach Luc. 1. 2.

[2]) Vgl. hierzu auch schon den Brief des Optatianus Porphyrius, eines Zeitgenossen des Juvencus, an Constantin.

[3]) So ist er noch nicht der späteren Sucht verfallen, Abstrakte an die Stelle von Konkreten zu setzen; bloss für den Teufel setzt er versutia oder fallacia (I, 368. 374. 398); für Christus gloria (III, 530: cf. II, 134) und virtus conscia IV, 385; dies letztere benutzt Prudentius Psych. 240.

[4]) S. Rhein. Mus. 45. 486 f.

tonans = deus scheint von Juvencus in die christliche Dichtung eingeführt worden zu sein, es findet sich in der Folgezeit sehr häufig.[1])

In der eigentlichen Verskunst dagegen hat sich der Dichter seiner Zeit nicht entziehen können. Verstösse in der Silbenmessung sind nicht eben selten (s. den Index bei Marold und Huemer) und auch der Reim ist schon in ziemlicher Ausdehnung verwertet worden.[2]) Man kann aber nicht sagen, dass der Reim in störender Weise aufträte. — Aus alledem gestaltet sich das Endurteil über Juvencus nicht ungünstig.[3]) Einen Messer für seine künstlerische Beanlagung haben wir nicht, da er ja in den Evangelien seinen Stoff vorfand. In formaler Beziehung aber ist er mit an erster Stelle unter den christlichen Dichtern zu nennen. Das hat man auch schon frühzeitig erkannt, fast stets hat Juvencus in hoher Anerken-

[1]) Juvencus zeigt auch eine besondere Vorliebe für genitor = deus, s. den Index bei Marold und Huemer. Spiramen und Flatus stehen für den heiligen Geist cf. I, 215. 341; IV, 796; II, 194. 203. 714; I, 359. 361; IV, 49. IV, 796 findet sich sogar Vivifici pariter currant spiramina flatus.

[2]) Mit der Praefatio enthalten die 4 Bücher 3190 Verse. Von diesen sind 238 leoninisch gereimt (vgl. besonders II, 312. III, 248). Reim der 4. Hebung mit der Schlusssilbe des Hexameters findet sich in 102 Versen (vgl. II, 303), der 2. und 4. Hebung in 28 Versen (vgl. II, 472), der 2. Hebung und der Schlusssilbe in 69 Versen (vgl. I, 322). Völlig ist der Reim durchgeführt (2. und 4. Hebung und Schlusssilbe) I, 38. 260. 361. II, 207. 462. Dann sind die paarweis gereimten Hexameter zu erwähnen; je zwei Verse reimen im ganzen an 99 Stellen (vgl. besonders I, 491 f. II, 303 f. III, 91 f. 202 f. 509 f.; 336 f. reimen die beiden ersten und die beiden letzten Vershälften; IV, 228 f. 712 f.); je drei Verse reimen I, 452 ff. 497. 516. 709. III, 669 ff. 684. IV, 116 ff.; Reim von vier Versen findet statt I, 583—586 und 687—691. Eine besondere Vorliebe hat Juvencus für lange Worte und daher bestehen 25 seiner Verse aus nur je 4 Worten (I, 179. 207. 259. 279. 353. 591. II, 57. 362. 546. 598. 629. 649. III, 221. 230. 259. 392. 548. 703. IV, 82. 98. 117. 192. 201. 233. 782. Aeusserst gesucht ist IV, 193, ein Vers, der nur aus drei Worten besteht; vgl. hierzu Carm. XV, 3 f. des zeitgenössischen Dichters Optatianus Porphyrius (ed. Müller p. 17).

[3]) Sehr ungünstig und wie ich glaube ungerecht urteilt über ihn Puech a. a. O. S. 20 f. „l'oeuvre n'a pas la moindre originalité, la moindre couleur, le moindre souffle".

nung gestanden. Deshalb hat sein Werk in sehr bedeutendem Masse auf die Folgezeit eingewirkt; einzelne Bücher der Bibel in Verse zu bringen ist bis in die Humanistenzeit für viele von immer neuem Reize gewesen. Und dazu hat Juvencus eine diesem christlichen Epos angemessene Sprache geschaffen. Die meisten Nachfolger schlossen sich ihm auch sprachlich an, und so ist sein Werk völlig zur poetischen Tradition geworden. Von seiner Bedeutung fürs Mittelalter legen die vielfachen Anführungen beredtes Zeugnis ab, die sich bei den späteren Schriftstellern aus seinen Evangelien finden. Und endlich spricht die grosse Zahl der in alten Katalogen angeführten (s. Becker, Catalogi bibliothecarum antiqui S. 316), sowie der auf uns gekommenen Handschriften (Marold p. VII ff. Huemer p. XXIV) für die grosse Beliebtheit, in der Juvencus gestanden hat.

Sehr zu bedauern ist, dass wir nicht mehr alle Werke des Dichters besitzen. Hieronymus a. a. O. erwähnt, dass er noch verfasst habe „nonnulla ad eodem metro ad sacramentorum ordinem pertinentia". Hierunter ist wohl eine Sammlung kleinerer Gedichte zu verstehen, die frühzeitig verloren gingen, da sich keine weitere Spur ausser den Worten des Hieronymus erhalten hat. Denn die Angaben bei Trithemius a. a. O. gehen jedenfalls nur auf Hieronymus zurück; das Erdichtungstalent jenes Abtes ist ja längst nachgewiesen worden.

§ 2. Prudentius.

Trithemius p. 38. Leyser p. 4. A. Fabricius VI, 323. Schröckh VII, 102 ff. Gams II, 1, 337—358. Amador de los Rios I, 225. Bähr S. 73—93. Teuffel § 436. Ebert I, 251. Handschr.: Paris. 8084 s. VI. Vatic. Alex. 321 s. X etc., mittelalterliche s. Becker, catalogi bibl. antiqui, p. 322. Ausgaben: ältere s. Dressel p. XXV sqq. M. Aurelj Clementis Prudentj V. C. carmina . . . illustrata a Faustino Arevalo, Rom 1788, 2 voll. 4. Aurelii Prudenti Clementis carmina rec. et expl. Theod. Obbarius, Tubing. 1845. Aurelii Prudenti Clementis quae exstant carmina . . . rec. . . . illustr. notis explic. Albert. Dressel, Lips. 1860. Ausgabe angekündigt von J. Huemer im Corp. SS. eccles. lat. Vindob. Erklärung und Allgemeines: H. Middeldorph, de Prudentio et theologia Prudent. in Illgens Ztschr. f. d. hist. Theologie 2, 127. 190. J. B. Brys de vita et scriptis Pru-

dentii, Löwen 1855. Cl. Brockhaus, Aurelius Prudentius Clemens in s. Bedeutung f. d. Kirche seiner Zeit, Leipz. 1872. Rösler, d. kathol. Dichter Aur. Prud. Clemens etc., Freiburg 1886. A. Puech, Prudence. Etude sur la poésie lat. chrétienne au IV^e siècle, Paris 1888. M. Schmitz, die Gedichte des Prud. und ihre Entstehungszeit I, Progr. d. Realgymn. z. Aachen 1889. M. Manitius, Rhein. Mus. 45, 487 ff. J. Kayser, Beiträge z. Gesch. u. Erkl. d. ältesten Kirchenhymnen, 2. Aufl.

Gennadius vir. ill. 13 „Prudentius vir saeculari litteratura eruditus composuit διττοχαῖον de toto veteri et novo testamento personis exceptis. Commentatus est et in morem Graecorum hexemeron de mundi fabrica usque ad condicionem hominis et praevaricationem eius. Composuit et libellos quos graeca appellatione praetitulavit ἀποθέωσις ψυχομαχία ἁμαρτιγένεια id est de divinitate, de compugnantia animi, de origine peccatorum, fecit et in laudem martyrum sub aliquorum nominibus invitatorium ad martyrium librum unum et hymnorum alterum, speciali tamen intentione adversus Symmachum idololatriam defendentem, ex quorum lectione agnoscitur Palatinus miles fuisse."

Aurelius Prudentius Clemens, der vielseitigste und bedeutendste christliche Dichter der älteren Zeit, stammt wie Juvencus aus Spanien.[1]) Für die Lebensumstände dieses hochstehenden Mannes sind wir ganz auf seine eigenen Angaben angewiesen, da wir keine Nachrichten aus alter Zeit besitzen, die über diese hinausgehen.[2]) Der lebendige und mit rhetorischem Pathos wohl versehene Prolog, den Prudentius der Gesamtausgabe seiner Werke vorangestellt hat, ist hier die einzige ergiebige Quelle. Danach ist der Dichter im Jahre 348 (Salia consule) geboren. Nachdem er den üblichen Jugendunterricht genossen, besuchte Prudentius die Rhetorschule, um sich für die Staatslaufbahn vorzubereiten. Er zollte der Sinnenlust der Jugend seinen Tribut und trat ins Staatsleben als Sachwalter ein. Später stieg er zum Verwalter einer spanischen Provinz empor, welches Amt er zweimal verwaltete.

---

[1]) Vitae Prudenti bei Dressel p. I adn. — Die Vaterstadt des Pr. ist nicht mehr festzustellen, s. Schmitz S. 1 Anm. 2 gegen Ebert 1, 252 Anm. 2. Brockhaus S. 15 und n. 4. Puech p. 43 und n. 2.

[2]) Gennadius bringt nichts Neues; die älteste Erwähnung des Pr. findet sich übrigens bei Sidonius Apoll. epist. II, 9, 4 (ed. Luetjohann. p. 31, 20).

Endlich wurde er vom Kaiser Theodosius in dessen engste Umgebung gezogen, indem er von ihm eine Befehlshaberstelle über die kaiserliche Palastwache erhielt. Das geschah im Jahre 394 [1]) und damals musste Prudentius seine spanische Heimat verlassen und nach Rom übersiedeln. Das üppige Leben in der Weltstadt und die mannigfachen religiösen Kulte, die hier noch anzutreffen waren, mögen die christliche Gesinnung des Prudentius nicht wenig gefestigt haben, zumal Theodosius selbst eifriger Christ war. Als Prudentius das schrieb, stand er im 57. Jahre und damals erfasste ihn der Gedanke mit aller Macht, dass er in seinem Leben noch zu wenig für sein Seelenheil gethan, indem er ganz in den Fesseln der Welt gelegen habe. Er beschloss daher, sich vom öffentlichen Leben zurückzuziehen und sich nun dem göttlichen Worte und dessen Verbreitung zu widmen. — Vielleicht gleichzeitig mit dem Vorwort hat Prudentius der Sammlung seiner Gedichte einen Epilog in hipponakteischen Versen beigegeben, in welcher er sich in der demütigsten Weise über sich und seine Gedichte auslässt. Ueber das Todesjahr des Dichters fehlt uns jeder sichere Anhalt, da kein altes Zeugnis vorliegt.

Da Prudentius in dem Prologe Vers 37—42 selbst eine Aufzählung seiner Werke gibt, so ist anzunehmen, dass die dortige Reihenfolge der Wirklichkeit entspricht. Und es steht daher fest, dass höchstens mit Ausnahme einiger Hymnen die uns vorliegenden Werke im Jahre 404/405 abgeschlossen waren. Die Reihenfolge wäre also [2]) Hymnen, Gedichte gegen die Priscillianisten, gegen Symmachus und Peristephanon. Hierzu kommt das Dittochaeon. Von Gennadius wird ausserdem noch ein Gedicht über die Schöpfung erwähnt, welches aber vielleicht nicht dem Prudentius gehört.[3]) Andres ist ihm mit Unrecht beigelegt worden.

---

[1]) S. Schmitz a. a. O. S. 5 f.

[2]) Schmitz a. a. O. S. 10 u. 38. Puech S. 53 meint, dass Pr. seine Gedichte erst in der Zurückgezogenheit geschrieben habe, er schränkt dies selbst ein p. 55.

[3]) Diese Angabe des Gennadius findet sich noch bei Konrad von Hirschau dialog. s. auct. ed. Schepss p. 49 und bei Hugo von Trim-

In allen Dichtungsarten, die Prudentius gepflegt, hat er Vorzügliches geleistet.[1]) Vor allem ist seine künstlerische Veranlagung zu rühmen. Er scheint zuerst die christlichen Märtyrer in längeren Gedichten — Damasus' Gedichte sind nur kurze Aufschriften — besungen zu haben, und die dichterische Behandlung von dogmatischen Dingen wie die ausführliche Widerlegung ketzerischer Richtungen geht auf ihn zurück. In den Hymnen hatte Prudentius allerdings schon Vorgänger, wir werden jedoch sehen, dass seine Hymnen denjenigen des Ambrosius nicht entsprechen. Und das Gleiche gilt von der Form, das ganze Aeussere von Prudentius' Gedichten verrät einen veranlagten und selbständig schaffenden Geist. Mit merkwürdiger Leichtigkeit fliessen ihm die Verse dahin, und es gelingt ihm in seinen schwierigen Versmassen die Sprache weiterzubilden und neue dichterische Formen in ihr zu finden. Freilich auch Prudentius kann der Vorbilder nicht ganz entraten. Genauere Untersuchungen[2]) seiner Sprache haben ergeben, dass er sich vielfach an Horaz, Vergil und Juvencus anlehnt. Er benutzt diese Dichter und ahmt sie nach, doch von ungeschicktem Abschreiben ist nirgends die Rede.

Wir gehen nun zur Betrachtung der einzelnen Werke über. Die erste Abteilung Cathemerinon sind zwölf hymnenartige Gesänge, gedichtet in horazischen Versmassen oder auch im gewöhnlichen jambischen Dimeter, der ja das Mass der christlichen Hymnen wurde. Es sind Lobgesänge,[3]) die für die

berg registr. mult. auct. 454 allerdings aus Gennadius selbst. Es liegt nahe mit Dressel (p. XV) an ein Glossem zu denken, welches sich entweder hier oder bei Gennad. c. 68 (Salvianus Massiliensis) eingeschlichen hat. Ebert I. 253 Anm. 4 scheint zu leicht über die Stelle hinwegzugehen; vgl. auch Puech S. 57.

[1]) Vgl. im allgemeinen Brockhaus S. 164 ff.

[2]) Zuerst in den Noten von Arevalos Ausgabe. Breidt, de Prudentio Horatii imitatore, Heidelberg 1887. Zur Abhängigkeit von Tertullian s. Brockhaus S. 203 ff.

[3]) Die Hymnen haben die Titel ad Galli cantum, matutinus, ante cibum, post cibum, ad incensum lucernae, ante somnum, ieiunantium, post ieiunium, omnis horae, ad exequias defuncti, VIII Kal. Januarias, Epiphaniae. — Puech p. 84 ff.

einzelnen wichtigen Tages- und Jahresabschnitte der Christen bestimmt sind und die zu diesen verschiedenen Zeiten passenden religiösen Gefühle wachrufen sollen. Mehrfach schliessen sie sich dem Gepräge der ambrosianischen Hymnen an, aber sie weisen doch auch beträchtliche Unterschiede von jenen auf. So ist bei Prudentius die mystische Auslegung gewisser Zeiten und Umstände völlig durchgedrungen, wie sich ja überhaupt bei ihm ein stark mystischer Zug findet. Besonders offenbart sich das hier in den zahlreichen symbolischen Beziehungen auf Christus. So wird der erste Hymnus von dem Gedanken getragen, dass in dem Hahnenschrei am Morgen[1]) die Stimme Christi verborgen sei, der seine Gläubigen zum Tagewerke auferwecke. In dem zweiten Gedichte wird die aufgehende Sonne als Christus aufgefasst, da das Licht ebenso alles Finstere verscheuche, wie sich das Böse des Menschen in der Nähe Gottes verstecke. Hierher gehört auch III, 166 f. die Vergleichung Christi mit der Taube und dem Lamme, IV, 37 die symbolische Errettung Daniëls durch Christus, V, 7 f. die Vergleichung des aus dem Kiesel springenden Feuers mit dem Heile, welches aus der Inkarnation Christi erwächst, 81 f. die Errettung der Juden aus dem roten Meere durch Christus und die wunderbare Speisung in der Wüste durch denselben,[2]) 95 f. die Gleichstellung des Holzes, durch welches Moses das bittere Wasser süss machte, mit dem Kreuze Christi (vgl. ausserdem Vers 153 f.), VI, 133 f. die Mystik des Kreuzes, VIII, 33 f. Christus als Hirt, IX, 86 die mystische Deutung des aus Christi Leibe geflossenen Wassers und Blutes, XII,

---

[1]) Cath. I variiert das Thema von Ambrosius' Hymnus ‚Aeterne rerum conditor'. Prudentius lehnt sich stofflich und sprachlich an seinen Vorgänger an; Pr. 54 praeco lucis: A. 5 Praeco diei; Pr. 3 excitator mentium: A. 18 excitat. Auch im 2. Hymnus benutzt Pr. den Ambrosius; mit A. 11 f. cf. Prud. Cath. II, 9—28, dessen Verse nur eine rhetorische Erweiterung jener Stelle sind.

[2]) Aufs engste schliesst sich an V, 81—100 Sedulius im Carm. Pasch. I, 159 an „Christus erat panis, Christus petra, Christus in undis", eine Uebereinstimmung, die schwerlich zufällig ist, vgl. Cath. IX, 61.

125 f.[1]) die Benennung der Opfer des bethlehemitischen Kindermordes als „erste Märtyrer Christi“. — Ausserdem hat Ebert (I, 254) mit Recht bemerkt, dass die Hymnen des Prudentius die ambrosianischen an Umfang weit übertreffen, denn ihre Verszahl schwankt zwischen 80 und 220. Wahrscheinlich sind sie daher zunächst nicht für den kirchlichen Gebrauch, sondern zur häuslichen Erbauung gedichtet und es sind auch nur einzelne Teile wirklich als Kirchenlieder benutzt worden.[2]) Aber noch ein andrer Unterschied macht sich bemerkbar. Während wir bei Ambrosius volle Einfachheit des Gedankens und der Ausführung, sowie auch des Metrums finden, treten uns bei Prudentius ganz andre äussere Momente entgegen. Den jambischen Dimeter wendet Prudentius nur viermal an (I. II. XI. XII), die übrigen Stücke sind in künstlichen Massen gedichtet.[3]) Und um in seinen langen Hymnen nicht durch Eintönigkeit zu ermüden, flicht Prudentius vielfach poetische Ausmalungen ein. Den Stoff zu denselben wählt der Dichter meist aus der Bibel, er steht gewöhnlich in engem Zusammenhange mit vorher Behandeltem. Hier offenbart sich das poetische Talent des Dichters ganz besonders; in einer Weise, die nie das ästhetische Gefühl des Lesers verletzt, werden diese Stücke in fliessenden Rhythmen in die Hymnen eingeschaltet und beleben dadurch die ganze Scenerie ungemein. Solche Einschiebsel sind I, 49 f. die Verleugnung Christi durch Petrus; II, 73 f. der Traum Jakobs; III, 36 f. die dichterisch gelungene Aufzählung der dem Menschen zur Nahrung dienenden Dinge; 96 f. das Paradies und der Sündenfall; IV, 37 f. die Schicksale Daniels in der Löwengrube; V, 29 f. der Zug der Juden durchs rote Meer und die Führung des Moses; 113 f. die lebendige Schilderung der Gefilde der Seligen und der Hölle mit echt

---

[1]) Zu der Geschichte der Magier XII, 64 f. vgl. Dittoch. 107 f. Juvenc. I, 249 f. und Sedul. II, 95 ff.

[2]) Daniel thesaur. hymnol. I, 119 f.; Mone, Lat. Hymnen des M.-A. I, 204. 377. Kayser a. a. O. I, 275 ff.

[3]) Ueber die Masse s. Dressels Ausg. p. XXI f. über ihre ästhetische Bedeutung vgl. Ebert I, 257 f.

heidnischem Kolorit;[1]) VI, 56 f. Josephs Traumdeutung; VII, 26 f. die Himmelfahrt des Elias; 46 f. Johannes der Täufer; 81 f. Ninive und Jonas, VIII, 33 f. Christus als Hirt, IX, 28 f. die Wunder Christi; X, 69 f. die Schilderung nach Tob. 2; XI, 45 f. die Geburt Christi; XII, 24 f. die Geschichte der Magier[2]) und 141 f. die Errettung Mosis im Vergleich zur Errettung Christi. Diese Einschaltungen, die zuweilen an 100 Verse betragen (cf. VII, 81—175 und XII, 24—125) geben den Hymnen trotz der lyrischen Masse vielfach ein episches Gepräge und dies, verbunden mit dem warmen, religiösen Hauche, der über den Gedichten liegt, und mit der Ueberzeugungstreue, die sich in ihnen ausspricht, lässt uns so recht die Natur des Dichters erkennen. Nirgends tritt Prudentius in seinen Gedichten so scharf hervor, wie in diesen Perlen altchristlicher Lyrik. Ganz kann sich allerdings auch in ihnen der römische Nationalcharakter nicht verleugnen, der sich ja so gern in Vielrednerei und Uebertreibung äusserte. So treten uns auch in den Hymnen des Prudentius nicht wenige rhetorisch aufgebauschte Stellen entgegen, die an sich gar nichts zur Sache thun, sondern nur die Form- und Redegewandtheit des Dichters bezeugen; vgl. II, 39 f.; III, 18. 38 f.; IV, 82 f.; V, 161 f.; IX, 14. 109 f.; XII, 37 ff., 197 ff., 202 f. Solche rhetorisch- poetische Figuren wie die Häufung von Ausdrücken, sind auch der früheren Dichtkunst nicht ganz fremd;[3]) bei Juvencus finden sie sich nicht, sie werden aber in der späteren christlichen Zeit immer häufiger und wirken dann in den Dichtungen des eigentlichen Mittelalters geradezu ermüdend.

Es folgt die „Apotheosis“ in 1084 Hexametern. Der Titel ist zu Apotheosis Christi zu ergänzen, da sich das Gedicht mit der Göttlichkeit Christi befasst und sie ihren Leug-

---

[1]) Vers 126. 128. 133 Styx, Acherontica stagna und Tartara.

[2]) Vgl. hier Vers 117—124 die stark realistische Ausmalung des Todes, die an die Kraftstellen im Lib. Peristephanon erinnert.

[3]) Schon bei Horat. Sat. I, 2, 1 f. II, 3, 95; ganz durchgeführt in Silvii Carmen; vgl. Damasi Carm. XXVII, 4. VII, 19 ff.

nern gegenüber zu erweisen sucht. In zwölf [1]) einleitenden Hexametern gibt Prudentius die orthodoxe Auffassung der Trinität gegenüber den Arianern. In der Vorrede, einem Gedichte von 56 abwechselnden jambischen Trimetern und Dimetern, richtet er die Frage an Christus, ob sein Glaube der rechte sei; darauf wird das Schwierige christlicher Rechtgläubigkeit in biblischer Bildersprache auseinandergesetzt. Im ersten Abschnitte der Apotheosis [2]) (3—177) wendet sich der Dichter gegen die Patripassianer, die die Person Christi überhaupt verwarfen und den Kreuzestod Gott selbst beilegten. Er führt aus, dass Gott unsichtbar ist, wofür als Zeugen Abraham, Jakob und Moses vorgebracht werden, Christus aber sei unbefleckt empfangen und sichtbar geworden, und durch ihn habe sich Gott geoffenbart. Der zweite Teil (178—320) kehrt sich gegen Sabellius, der den Vater und Sohn für eines hielt und damit die Natur Christi ableugnete. Kein Vernünftiger, heisst es, stellt die heidnischen Götter über Gott, und wir haben den Sohn gesehen und uns von seinem Menschtume überzeugt. Vater, Sohn und Geist bilden eine Einheit, die untrennbar ist und doch sind sie verschieden. Und aus den Eigenschaften Gottes wird nachgewiesen, dass Christus zugleich mit dem Vater Gott ist. Dann beginnt der Kampf gegen die Juden (321—551). Hier wird das Alte Testament herangezogen zum Beweise, dass Christus sich schon oft im alten Bunde gezeigt habe. In der jüdischen Osterfeier liege schon das christliche Osterfest. Die Vertreibung von Dämonen beweise die göttliche Macht Christi und beredtes Zeugnis für dieselbe lege die gänzliche Verödung der alten Orakelstätten [3]) seit der Inkarnation des Heilands ab. Als Episode [4]) gibt Prudentius ein Ereignis aus seinem Leben. Nämlich Christus habe seine Macht während eines Opfers des Kaisers Julian einst glänzend geoffenbart. Ein blondhaariger Jüngling

---

[1]) Mit 1 cf. Dracont. laud. dei I, 563. Ueber die Apotheosis vgl. Puech 159—188.

[2]) In dem Gedichte ist Commodians Apologeticum benutzt; Apoth. 6: Apol. 414; 123: 285; 180 ff.: 278.

[3]) Vgl. hiermit Plin. ep. ad Traian. 96, 10.

[4]) Vgl. hierzu Brockhaus a. a. O. S. 23 Anm. 1.

war in der Schar der Leibwächter beim Opfer zugegen, er trug als Christ das Kreuzeszeichen. Davor hätten sich die alten Götter nach Aussage des Priesters abgekehrt und es seien wunderbare Zeichen eingetreten. Völlig verstört über diesen Vorfall habe Julian den Tempel eilig verlassen. Dann hält Prudentius den Juden entgegen, dass der salomonische Tempel in Trümmern liege, Christus sich aber einen Tempel gegründet habe, der unzerstörbar sei, da er nicht irdischen Stoffen entstamme. Die Juden aber irrten als Gottesleugner aus der Heimat vertrieben unstet in der Welt umher.[1] Hierauf zieht der Dichter gegen die Homuncioniten (oder Ebioniten) zu Felde, welche Christus zwar für einen vortrefflichen Menschen und Propheten hielten, aber seine Göttlichkeit leugneten. Die Gegengründe sind aus der evangelischen Geschichte genommen. Christus ist Gott, da er unbefleckt empfangen und durch den Mund der Elisabeth von Johannes dem Täufer begrüsst, den Magiern durch einen Stern verkündet und von ihnen beschenkt wurde. Aber seine Gottheit wird noch durch viel Grösseres erwiesen: Er befiehlt den Winden und wandelt über das Meer, er heilt Blinde und andre Kranke, er sättigt mit geringer Speise eine grosse Menschenmenge und wird durch die Auferweckung des Lazarus sogar Besieger des Todes. Der folgende Abschnitt (782—952) wendet sich gegen die Ansicht der Gnostiker, die Seele sei als ein Teil Gottes den Leiden der Hölle nicht unterworfen.[2] Die Seele, sagt Prudentius, sei keineswegs ein Teil Gottes; sie sei zwar von Gott geschaffen, aber nur Christus stamme von Gott. Der Mensch gleiche einem Spiegel der Gottheit, da er die Seele als Un-

---

[1]) Dieser Abschnitt birgt besonders poetische und ergreifende Stellen: So wird 379—393 der Sieg des Christentums über die ganze alte Kulturwelt in begeisterten Worten besungen, 424 ff. die Weltherrschaft der neuen Lehre in aller rhetorischen Uebertreibung höchst lebendig ausgemalt. Beachtenswert ist ferner die gerechte Beurteilung, die Prudentius 449 ff. dem Julian als Fürsten und Staatsmanne zu teil werden lässt.

[2]) Dieser Abschnitt als rein dogmatisch gehört zu den am wenigsten anziehenden Partieen.

körperliches im Körper habe. Die Seele ist rein geschaffen, sündigt aber in ihrer Verbindung mit dem Körper. Niemand werde schuldlos geboren, Christus aber befreie die Menschen von ihrer Sünde. Im letzten Teile bekämpft Prudentius den Glauben der Manichäer, Christus habe nur als Scheinwesen existirt. Gott ist keiner Lüge fähig und deshalb ist Christus kein Phantasma; zudem bringt ja Matthäus seinen Stammbaum. Christus ist ebenso Gott wie Mensch und ist kein Gott, wenn er nicht Mensch ist. — Am Schluss des Gedichtes legt Prudentius sein Glaubensbekenntnis über die Auferstehung ab;[1]) er werde in Christus ebenso auferstehen, wie er gelebt, d. h. ohne die Mängel, welche das Erdenleben im Körper erzeugte.

Das zweite epische Gedicht Hamartigenia[2]) — Entstehung der Sünde — beginnt mit einer in 63 jambischen Trimetern geschriebenen Vorrede über Kain und Abel. Der Tod Abels wird symbolisch auf Christi Tod und Kain auf die Person des Marcion gedeutet, der mit seinen Anhängern den Glauben vertrat, dass der Gott des alten Bundes ein andrer als der des neuen Bundes gewesen sei. Gegen diese gnostische Häresie richtet sich Prudentius in dem ganzen Gedichte von 966 Hexametern. Es beginnt mit einem heftigen Ausfalle gegen Kain-Marcion, der es gewagt hatte, Gott zu teilen. Vernünftigerweise könne es nur ein höchstes Wesen geben, und die Einheit Gottes werde auch durch den Sohn nicht beeinträchtigt. Da Gott diese Ketzerei voraussah, so hat er in der Sonne ein Bild der Einheit geschaffen, von dem die drei Thätigkeiten der Erleuchtung, Erwärmung und Bewegung[3]) ausgehen. Wenn es zwei Götter gibt, warum sind es dann nicht gleich sehr viele? Der eine Gott Marcions hat alles Böse in der Welt hervorgebracht und zugleich Welt und Menschen in ihrer Schwachheit geschaffen, der andre aber soll gut sein und voll von

[1]) Hierin folgt ihm sein auch sonst getreuer Benutzer Amarcius (ed. M. Manitius) IV, 471 ff.

[2]) Vgl. Puech S. 159—188.

[3]) Vegetamen Vers 75 kann nur mit Bewegung übersetzt werden; es ist gleichwertig mit 73 volat und 74 motu agitur; Ebert I, 273 „befruchtende Kraft", Brockhaus a. a. O. S. 28 „zeugende Kraft".

Gnade und den Menschen hilfreich. Der erste Gott ist uns wohlbekannt, er ist aber kein Gott, sondern es ist Satan, der Höllenfürst; allerdings ist er von Gott geschaffen, aber er hat sich als gefallener Engel von Gott abgewandt. Bei der Schöpfung der Menschen verwandelte sich der Böse in eine Schlange und verführte die Menschen.[1] Von da kam aller Streit und Zwietracht in die Welt: der Acker trug keine Früchte, der Löwe fiel schutzlose Tiere an, der Wolf brach in die Hürden ein, die Pflanzen erzeugten Gifte u. s. w.[2] Das ist kein Wunder, da sich der Mensch selbst zum Kriege wandte, Wollust und Habsucht in sich herrschen liess und beide Geschlechter der Putzsucht erlagen. Das Leben ist völlig ausgeartet, indem sich alle Sinne unnatürlichen Reizen ergaben.[3] Alles Geschaffene ist anfangs gut, aber in der Hand des Menschen ward es zum Bösen (vgl. 358—374). Der Mensch kümmert sich jetzt nur ums Irdische, das Göttliche vernachlässigt er, da der Teufel das Böse gebracht.[4] Fort und fort bedrängt der Satan die Menschen und erhält dabei Hilfe von den Völkern Kanaans und von den einzelnen Lastern.[5] Die vielfältige Besiegung der Menschen durch den Teufel ist eine neue babylonische Gefangenschaft. Nicht mit unserm Fleische haben wir zu kämpfen, sondern mit den finsteren Geistern, deren Herr Belial ist. Der Teufel durchdringt uns mit seinen Giftpfeilen ebenso schnell, als ein parthisches Geschoss die Lüfte kreuzt. Freilich erzeugen wir das Böse selbst in unsern Herzen, wie

---

[1] S. die interessante Schilderung des Teufels und seiner Thätigkeit Vers 128—148.

[2] Vgl. die Differenz der Auffassung mit Dracont. de laud. dei I, 292—303.

[3] Vgl. die anschaulichen Verse 308—329 über die Ausartung der Genüsse bei den einzelnen Sinnen.

[4] Ebert (I, 274 und Anm. 2) macht mit Recht auf 393 ff. aufmerksam, da hierin schon die Idee zur Psychomachie enthalten ist; vgl. auch 406 f. und 424 f.

[5] Diese Hilfe von seiten der Kanaaniter ist zu vergleichen mit Commodian. Instr. I, 36, 7. II, 13, 3. Der Gedanke blieb seitdem und zeigt sich in den messiadenartigen Gedichten der späteren Zeit, cf. Romanische Forschungen VI, 4 ff. und 513 ff.

David den Absalom zeugte, der die Hand wider den Vater erhob. Und wie man erzählt (Plin. nat. hist. X, 62, 169 f.), dass das Männchen der Viper durch die Lust des Weibchens getötet wird und letzteres selbst durch die Geburt der Jungen stirbt, so trinkt unsre Seele das Gift Belials ein und lässt sich von ihm allmählich töten. — Dem Einwurfe, warum Gott das Böse nicht verbiete, wenn er es nicht gewollt habe, begegnet Prudentius mit der Behauptung, das Böse sei vorhanden zur Bethätigung der Freiheit des Willens.[1]) Denn Gott habe den Menschen, als er ihn zum Herrn der Welt einsetzte, vor allem zum Herrn über sich selbst gemacht; ohne Selbstbestimmung gibt es ja keine Tugend und kein Verdienst. Gehe hin Mensch, sagte Gott, du hast deinen freien Willen; ich zwinge dich nicht dazu, aber ich ermahne dich gut zu sein. Doch Adam fiel und nun sind wir zwischen den Herrn des Lebens und den Urheber des Todes gestellt und neigen uns bald hierhin bald dorthin. Hierzu werden Beispiele aus der Bibel gebracht, Loth und Sodom, Loths Frau,[2]) Ruth und Orphan. Wie von einer Taubenschar, die sich auf einem Ackerfelde niederlässt, einige durch die ausgestreute Lockspeise des Vogelstellers gefangen werden, während sich die andern wieder frei zum Himmel emporheben, so werden die menschlichen Seelen meist durch das Irdische gefangen. Die Bösen werden von Höllenqualen erwartet, die Guten kommen ins Paradies und werden himmlischer Genüsse teilhaftig;[3]) in weiter Ferne von letzteren schmachten die Reichen in der Hölle (Gleichnis aus Luc. 16, 24). Und obwohl sie durch grossen Zwischenraum getrennt sind, sehen sich doch die Seelen der Verdammten und der Seligen.[4]) Denn alle Seelen, die vom Körper gelöst sind, sehen alles und durchdringen alle entgegenstehenden Hindernisse, gleichsam wie wir im Traume alles zu erschauen ver-

---

[1]) Vgl. Commod. Instr. I, 22, 9 f. Mit 682 f. ist Catonis dist. I, 14, 2 zu vergleichen, eine Stelle, die jedenfalls von Pr. benutzt ist.

[2]) Vers 735 ff. und 749 ff. sind zu vergleichen mit dem Gedichte de Sodoma 13. 163. 121 ff.

[3]) S. die anschauliche Schilderung der Hölle 824—838.

[4]) Vgl. Commod. Instr. II, 2, 11.

mögen (cf. Peristeph. X, 436 ff.). — In dem Schlussgebete, welches im Mittelalter vielfach als ein besonderes Gedicht betrachtet und öfters angeführt wird, bekennt Prudentius nur Uebles gethan zu haben. Doch Gott möge sich seiner erbarmen. Er bitte allerdings nicht um die Wohnung der Seligen, doch vor dem wilden Antlitze des Satans möge ihn Gott bewahren. Gott möge ihn zwar, wie er es verdient, an den Ort der Bösen schicken, aber um seiner Gnade willen nur geringe Qualen erleiden lassen.

Das dritte unter den Epen des Prudentius ist die Psychomachia (Seelenkampf). Kein Werk des Prudentius hat einen so nachhaltigen Einfluss auf die spätere Zeit ausüben können wie dieses. Schwand ja mit den Jahrhunderten das Interesse an den früheren, mehr historischen christlichen Dichtungen sehr schnell, während diejenigen, welche abstrakte christliche Stoffe behandelten, mit der zunehmenden mystischen Richtung innerhalb der Kirche immer mehr an Geltung zunahmen. Zu der letzteren Gattung gehört nun die Psychomachie. Sie ist, wie Ebert (I, 280) richtig hervorhebt, die erste wirklich allegorische Dichtung des Abendlandes und sicherlich nicht eine der schlechtesten. In ihr ist die Personifikation von Tugenden und Lastern, die sich auch sonst bei Prudentius und auch schon viel früher in der lateinischen Poesie findet,[1]) zuerst gänzlich durchgeführt. Das Gedicht von 915 Hexametern wird eingeleitet durch 68 jambische Trimeter. Abraham, heisst es hier, ist uns ein Vorbild für den Kampf mit den Heiden (d. h. Lastern). Denn als er erfahren, dass Loth von den Königen Sodoms und Gomorras gefangen worden sei, machte er sich mit 318[2]) Knechten

---

[1]) Cf. Verg. Aen. I, 292. VI, 274 ff. Stati Theb. X, 780. VII, 217. XI, 98. 458. 605. Hygin. fab. ed. Bunte p. 26, 3—6. Carm. de Phoenice 15—20. Bei Prudentius cf. noch Cath. IX, 14. Perist. X, 352, Ham. 393 ff. Sidon. Carm. VII, 268 f. Claud. nupt. Hon. et Mar. 78—85, laud. Stil. 6. 30. 103. 105—118. in Ruf. I, 30—38. Dracont. Carm. min. VI, 60 ff, VII, 59. X, 161 ff. 263 ff. 570 ff. Uebrigens ist hier auch eine Stelle aus Commodian (Instr. II, 22, 3—13) anzuführen, wo die Laster gegen die Menschen kämpfen. Zur Allegorie vgl. Puech S. 242 ff.

[2]) Vgl. über die mystische Bedeutung dieser Zahl (Τιη = Christus) Brockhaus a. a. O. S. 37 Anm. 1.

auf, besiegte den beutebeladenen Feind und befreite Loth. Dann wird Abraham von Melchisedech mit Himmelskost beschenkt und bald darauf geschieht die Verheissung Isaaks. So müssen auch wir wachen und unsern Körper rein von Anfechtungen bewahren. Dann wird Christus kommen und uns himmlischen Lohn erteilen, indem er in unserm Herzen seine Wohnung aufschlägt und unsre Seele mit unvergänglichem Samen befruchtet. — Im Anfange des Gedichtes selbst wendet sich Prudentius an Christus und bittet ihn, ihm den Weg anzugeben, auf welchem die Seele ihrer Feinde Herr werden könne. Der (christliche) Glaube erscheint in bäurischem Aufzuge; ohne Waffen und Schutz, die Schultern und Arme entblösst und mit langstruppigem Haar tritt er auf den Schauplatz und wird von der Verehrung der alten Götter (veterum Cultura deorum) angegriffen. Doch letztere unterliegt und es triumphiert die Schar von 1000 christlichen Märtyrern, die dem Glauben gefolgt war. In strahlenden Waffen betritt die Keuschheit das Feld, ihr tritt die Wollust, die Pforte des Todes, entgegen; mit Pechfackeln und Schwefelbränden sucht sie ihr das Haupt zu verletzen. Doch mit einem Steinwurf entwaffnet die Keuschheit die Rechte ihrer Feindin und tötet sie; darauf führt sie in längerer Rede aus, nachdem Judith den Holofernes getötet und Maria Christus geboren, habe die Wollust alles Recht und ihre Macht eingebüsst, denn seither sei alles Fleisch göttlich geworden. Sie wäscht dann ihr Schwert im Jordan vom Blute der Wollust rein und hängt es als Weihgeschenk in der Kirche auf. Mit ernster Miene schreitet die Geduld einher; wütend kommt der Zorn auf sie zu, doch seine Waffen prallen an ihrem dreifachen Panzer ab. Schliesslich greift der Feind zum Schwerte, es zerschellt an dem ehernen Helm in Stücke. Da verzweifelt der Zorn und stürzt sich in seinen eigenen Speer. In Begleitung Hiobs beendet die Geduld den Kampf gegen die Legion der Feinde. Da erscheint hoch zu Ross mit üppigem Schmuck und fliegenden Gewändern die Hoffart. Sie erspäht ihre Feindin, die Demut, in deren ärmlichem Gefolge sich die Hoffnung befindet, und mit Spott und Hohn wird die Demut übergossen. Dasselbe trifft ihre Bundes-

genossen, die bedürftige Gerechtigkeit, die arme Ehrbarkeit, die schmächtige Nüchternheit, das blasse Fasten, die Scham und die Einfalt. Als aber die Hoffart gegen ihre Feinde ansprengt, fällt sie in eine Grube, welche der Betrug vorher gegraben und mit Reisig verdeckt hatte. Die Demut zögert, die gefallene Feindin zu töten, doch die Hoffnung reicht ihr ein Schwert, mit dem die Hoffart enthauptet wird. Darauf spricht die Hoffnung eine Triumphrede [1]), in der sie des Kampfes zwischen David und Goliath gedenkt. — Die Ueppigkeit in wollüstigem Aufzuge kommt in einem schönen Wagen trunken vom Gelage einhergefahren. Blumendüfte umgeben sie und statt der Waffen sucht sie mit ausgestreuten Veilchen und Rosenblättern zu siegen. Schon werden die Tugenden hierdurch gefangen und gesunkenen Blickes bewundern sie die Pracht des Wagens, schon wollen sie sich dem Feinde ergeben, da kommt die Nüchternheit mit dem Feldzeichen des Kreuzes. In heftiger Rede schilt sie über den Kleinmut ihrer Bundesgenossen und feuert sie zum Kampfe an. Dann stellt sie dem Wagen das Kreuz entgegen. Die Pferde scheuen und wenden sich zur Flucht. Die Ueppigkeit stürzt herab, kommt unter den Wagen zu liegen und wird mit einem Steinwurfe getötet. Auch die Gefolgschaft des Feindes, Scherz, Mutwille, Liebe, Prunk und Vergnügen wenden sich zur Flucht. Da erscheint sofort die Habsucht, um die Beute vom Felde aufzuraffen. Ihr schreckliches Gefolge [2]) steht ihr bei und beraubt sich dann unter Mord gegenseitig der Beute. Als der Kampf beginnt, werden die Priester des Herrn von der Habsucht angegriffen; doch sie erhalten Schutz von der Vernunft und es wird ihnen nur die Haut leicht verletzt. Darauf beklagt die Habsucht, dass hier ihre Macht vergebens sei, während sie doch sonst alles beherrscht hätte. Schliesslich greift sie zu einer List und zieht das Gewand der Sparsamkeit an. So lassen sich die Tugenden täuschen

[1]) Vgl. besonders die schönen und ausdrucksvollen Verse 285—290, die im Mittelalter sehr häufig citiert werden.

[2]) Es besteht aus Sorge, Hunger, Furcht, Angst, Meineid, Blässe, Verderbnis, List, Lüge, Schlaflosigkeit und Schmutz.

und schon geraten sie ins Wanken, als die Wohlthätigkeit, von all ihrem Besitze entblösst, hervorspringt und die zum Tode erschrockene Habsucht an der Kehle erfasst und erwürgt. Grosse Beute fällt in die Hände der Siegerin, die sie sofort an die Armen verteilt; dann heisst sie die Heere auseinandergehen und mahnt mit einigen Bibelworten vom Sammeln unnützer Schätze ab. Alle Uebel verlassen den Kampfplatz, der Kriegslärm schweigt. Die Eintracht bläst zum Rückzuge und die Kämpfer stimmen Psalmen an, wie einst die siegreichen Israeliten nach dem Untergange der Aegypter. Doch am Thore des Lagers entsteht noch ein Tumult, die Eintracht erhält einen Dolchstich von der Zwietracht, die sich heimlich unter die Tugenden gemischt. Der Stich ist nicht tödlich, sofort aber wird die Listige ergriffen; auf die Frage wer sie sei, antwortet sie, sie sei die Zwietracht mit dem Beinamen Ketzerei und sie glaube an sehr viele Götter. Darauf eilt der Glaube herbei, durchsticht ihr die Zunge und das Heer reisst sie in Stücke. — Im Lager wird ein Tribunal errichtet. Eintracht und Glaube treten hinauf und heissen das Heer sich sammeln. Zuerst spricht die Eintracht, sie empfiehlt Einträchtigkeit, Liebe und Frieden,[1]) da Friede das höchste Gut auf der Welt und ohne ihn kein Glück sei. Dann spricht der Glaube, er rät nach dem Kampfe einen Tempel zu bauen, in dem Gott wohnen könne. Sofort schreitet man dazu, den Grund für den Bau abzustecken und der Bau beginnt. Der neue Tempel hat zwölf Thore und die Wände werden durch zwölf Edelsteine geziert.[2]) Der Bau selbst ruht auf sieben Säulen von Krystall. In dem Tempel sitzt die Weisheit auf dem Throne mit einem ewig grünenden Scepter, gleich dem Stabe Aarons. — Zum Schlusse wendet sich Prudentius in einem Gebete an Christus, dem er für seine gnädige Führung Dank abstattet. Die Seele, heisst es dann,

---

[1]) Vgl. die schönen Verse 769 f. Pax plenum virtutis opus, pax summa laborum | Pax belli exacti pretium est pretiumque pericli | Sidera pace vigent, consistunt terrea pace.

[2]) Apocal. 21, 13. 19 f; vgl. Dressel p. 209 adn. und Amarcius IV. 87—131.

ergibt sich bald Gott, bald dem Laster, bis Christus kommt und sich auf der Stätte der Sünde einen Tempel baut, in welchem die göttliche Weisheit herrscht. — Dieses allegorische Gedicht hat sich, wie schon erwähnt, der grössten Beliebtheit [1]) erfreut und während des Mittelalters unausgesetzt zu ähnlichen Versuchen angeregt. In jenem Zeitraume war es eines der Hauptschulbücher, wie aus Eberhard von Béthune, Konrad von Hirschau und Hugo von Trimberg [2]) hervorgeht.

Ein für uns ungleich wichtigeres Gedicht sind die beiden Bücher Contra Symmachum von 657 und 1132 Hexametern. Die Veranlassung zu diesem Gedichte war eine Eingabe, welche die am Heidentum festhaltende Partei an die Regierung gemacht hatte. An der Spitze dieser Partei stand der berühmte Redner Q. Aurelius Symmachus. Im Jahre 382 hatte Gratian ein Edikt erlassen, in welchem er die Entfernung der Victoriasäule aus dem Sitzungssaale des Senates befahl und die Gebühren einzog, welche bisher den heidnischen Priestern und den Vestalinnen zustanden. Hier wie bei der im Jahre 384 erfolgten Erneuerung [3]) des Gesuches, welche die Aufhebung jenes Ediktes erbat, trat der bedeutende Bischof Ambrosius von Mailand den heidnischen Bestrebungen mit Erfolg entgegen. Doch die heidnische Senatspartei ruhte nicht und um das Jahr 400 wandte sie sich an die kaiserlichen Brüder, um mit dem Gesuche endlich durchzudringen. Hiergegen trat nun Prudentius mit seinem Gedichte im Jahre 402 auf, indem er sich an die beiden Kaiser richtete und die Genehmigung des Gesuches aufs dringendste widerriet. [4])

Das erste Buch wird mit einer Vorrede von 89 Askle-

---

[1]) Erwähnt wird es schon von Alcimus Avit. Carm. VI, 371 f.

[2]) Eberhardi Laborintus III, 61 f. (Leyser etc. p. 829) Conradi Hirsaug. dial. super auct. (ed. Schepss) p. 49. 16. Hugonis registrum mult. auct. 449 f. 458 (ed. Huemer p. 30 f.).

[3]) S. Schultze, Untergang d. griech. röm. Heidentums I, 226 ff. 234 ff. Vgl. Carm. cod. Paris. 8084, Vers 114.

[4]) Die Datierung von Prudentius' Gedicht ist nach den gründlichen Ausführungen von Schmitz a. a. O. S. 17. 26. 34 gegeben; Brockhaus S. 44—52. Puech S. 189 ff.

piadeen eingeleitet. Sie behandelt den Schiffbruch des Paulus auf Malta. Der Apostel wird beim Angreifen eines angezündeten Reisighaufens von einer Otter gebissen. Doch der Biss schadet ihm nichts, da er sofort Christi Hilfe anruft.[1]) So sei auch das Christentum, nachdem es kaum erstarkt, einem heftigen Angriffe ausgesetzt worden, der jetzt von der Schlange eines Rhetorenmundes ausgehe. — Das erste Buch selbst richtet sich in der Weise des Minucius Felix und des Tertullian gegen die heidnischen Götter. „Theodosius hat gegen den Rückfall ins Heidentum gesorgt; und wir haben auch jetzt einen vortrefflichen Fürsten, also gehorcht ihm. Oder ist es besser, an Saturn[2]) zu glauben, der als Flüchtling nach Latium kam? Dann herrschte Jupiter, der allgemeine Verführer der Frauen, der allerlei Gestalten annahm, um die Geliebten zu täuschen. Und bald darauf lernten die Menschen unter Merkurs Leitung das Stehlen und allerhand Zauberei. Es kam der unzüchtige Priapus, der unsittliche Herkules, der trunkene Bacchus, der die Dirne Ariadne gar in den Himmel versetzte. Auch die Stammeltern Roms Mars (Rhea Silvia) und Venus (Anchises) sind Muster von Unsittlichkeit. Das sind die alten Götter, deren Tempel in der Stadt unzählig wurden. Man hielt an ihnen fest und so wurzelte sich der Aberglaube immer mehr ein, indem der Knabe schon in der zartesten Jugend die Aeusserungen solchen Unfugs sah. Und welche Mengen von Bildsäulen wurden in Rom göttlich verehrt! Schliesslich hat man sogar den Augustus in den Himmel versetzt und Livia wurde zur Göttin erhöht, obwohl sie von Augustus dem früheren Gemahl schwanger entrissen wurde. Der Lustknabe Antinous kam sogar endlich unter die Götter! Aber auch alles, was auf der Erde und im Wasser ist, wurde zu Gottheiten gemacht. Auch die Sonne hat man zur Gott-

[1]) Weiter ausgemalt nach Act. ap. 27. 28.

[2]) Der Kampf gegen die heidnischen Götter ist in seinen Grundzügen Tertullians Apologeticum entnommen. Er erinnert aber auch in manchen Einzelheiten an Commodian. Instr. I, 4—21. Vgl. übrigens auch Peristeph. X, 186—295. Ueber des Prudentius' Gedicht vgl. im allgemeinen Schultze a. a. O. I, 359 ff.

heit gestempelt, die doch kleiner ist als die Welt und der Himmel, obwohl manche sagen, sie sei grösser als die Erde. Doch Gott ist grösser als die Sonne, welche festen Gesetzen unterliegt.

Alles das aber wäre noch zu ertragen. Doch wie ist es möglich, dass die Geister der Hölle zu Göttern werden wie Proserpina? Oder was sollen die abscheulichen Gladiatorenkämpfe, die nur der Unterwelt und ihren grausamen Mächten zugute kommen? Schon der Kaiser (Theodosius) hat daher zur Stadt gesagt: „Lege ab dein trauriges Gewand! Wie du die Herrin über die Welt bist, so darfst du auch nicht geringen Tand, der sofort vergeht und zerfällt, als Götter verehren. Das mag man ungebildeten und abergläubischen Barbaren überlassen. Du musst dich ans Kreuz halten, unter dessen Zeichen schon Constantin gesiegt hat, als ihm Maxentius am Pons Mulvius einen Hinterhalt bereitete. Also lege den Irrtum ab und erkenne die Grösse des wahren Gottes!" Damals erkannte Rom seinen Fehler und wandte sich zu Gott. Die Vornehmen wurden alle Christen;[1]) sie wetteiferten darin, die wahre Religion anzunehmen. So sind gegen 600 alte Familien übergetreten und auch fast das ganze Volk hat sich bekehrt. Und der gütige Theodosius unterschied in der Zuerkennung von öffentlichen Ehren weder Christen noch Heiden. Dir selbst (Symmachus), der fast allein noch an den alten Göttern hängt, hat er das Konsulat verliehen. — Zum Schlusse feiert Prudentius mit hohem Lobe das rednerische Talent des Symmachus, dem sogar Cicero weichen müsse. Er versichert, dass er sich in keinen Kampf mit dem überlegenen Symmachus einlassen werde, sondern nur seinen Glauben schützen wolle.

Das zweite Buch beginnt mit einer Vorrede von 66 Glykoneen: Christus geht auf dem Meere und Petrus folgt ihm. Wie Petrus es gewagt, das Meer zu betreten, so würde mich

---

[1]) Vgl. hiermit Paulini Nolani Carm. XIX, 59—75, wo der Dichter die Vernichtung des Heidentums und den Sieg der christlichen Religion schildert; dasselbe für die Stadt Nola allein ib. XIX, 249 ff.

mein Werk in Gefahr gebracht haben — denn gegen den berühmtesten Redner trete ich auf — wenn ich nicht auf Christus vertraute, dessen Hilfe mir gewiss ist. Das zweite Buch [1]) beschäftigt sich mit der Widerlegung der einzelnen Punkte, die in Symmachus' Schrift aufgeführt waren. Arcadius und Honorius erklären auf Symmachus' Forderung, die Victoria wieder zur Göttin zu erheben, der Sieg werde nicht durch die Verehrung der Victoria gewonnen, sondern durch Mut, Tapferkeit und kriegerisches Geschick. Denn die Victoria ist von Menschenhand gefertigt und menschlichem Gehirn entsprungen; Homer (Poesie), Apelles (Malerei) und Numa (heidnischer Aberglaube) sind die Erzeuger dieser Götzen. Rom wird mehr geschmückt und geehrt, wenn die Götterbilder gebrochen werden. Auf den Einwand des Symmachus, man solle jedem das Seine lassen und Rom möchte so bei seinen alten Göttern bleiben, antwortet Prudentius, der menschliche Geist sei allerdings zu schwach, um die Natur und die Geheimnisse Gottes zu begreifen, aber hier helfe der Glaube. Der Gott, welcher ein ewiges Leben verheisse, sei jedenfalls der wahre, denn er thue das als der Ewige. [2]) Gott spricht: „Ich habe alles vom Anfang geschaffen, aber dem Genusse habe ich Schranken gesetzt; der Mensch soll sich nicht dem Irdischen ergeben, sondern die Lust besiegen.“ Der Mensch ist unsterblich, sonst hätte er keinen Schöpfer und keinen Gott zu fürchten und könnte ungestraft alle Verbrechen begehen; denn der weltliche Richter kann bestochen werden. Gott sagt eben, dass mein Inneres nicht untergehe, sondern für alles Rechenschaft ablegen müsse. Auch in der Natur lebt alles wieder auf, Gott lässt sterben und schafft Neues. Und der Gott, der den Leib erschuf, ist derselbe, der ihm die Seele gab. Es ist ein Gott, nach seinem Gesetze pflanzen sich die Menschen fort, er beherrscht die Elemente und bedarf keines Helfers; er ist einfach und kennt keine Teilung, niemand schuf

---

[1]) Anklänge an einen Brief des Ambrosius weist Brockhaus a. a. O. S. 61. 65 ff. 72. 78 nach; vgl. Schultze a. a. O. I, 243 ff.

[2]) Mit 131 ist Maximian. eleg. 1, 222 zu vergleichen.

ihn und die Schöpfung ist kein Teil von ihm. Er ist anzubeten ohne Bildnis aus Marmor oder aus anderm Stoffe. Sein Tempel ist die Seele, in welcher Gerechtigkeit und Scham waltet. Rein hat Gott den Menschen geschaffen, doch der Mensch fiel von ihm ab und so kam der Geist Gottes auf die Erde und ward Fleisch, um die Menschen für den Himmel zu gewinnen. Dem Einwande des Symmachus, dass das wieder eingeführt werden müsse, was in der früheren Zeit Sitte gewesen sei, begegnet Prudentius mit einer satirischen Beschreibung von der Rückkehr zum alten Naturzustande. Und dadurch werde ja der Fortschritt geleugnet; man könne doch nicht zum veralteten zurückkehren. Das Leben der Völker und die Sitte wird ebenso alt, als der einzelne Mensch und ändert sich, wie sich der Mensch in den Lebensaltern ändert. Für Rom ist nun die Zeit gekommen, Gott zu erkennen. In den ältesten Zeiten ist auch nur ein Gott verehrt worden; und das römische Volk selbst hatte im Anfang wenig Götter, die Menge derselben hielt erst ihren Einzug nach der Ueberwindung der fremden Völker (Vers 352—356). Rom hat also mit seinem ältesten Götterkult gebrochen, denn es sind neue eingeführt worden. Und wenn Symmachus sage, man solle der Stadt ihr Fatum und ihren Genius lassen, so frage er, wer eigentlich der Genius sei. Der Geist und die Seele geben den Gliedern das Leben, aber ein Genius hat nie existiert. Und seit wann soll ihn denn Rom besessen haben? Doch gesetzt, es gebe einen, warum ist dann sein Wirken nicht zu erkennen? Denn ungefähr 700 Jahre lang hat der Staat bezüglich seiner Form und Verfassung geschwankt. [1]) So lange soll also der Genius geirrt haben, bis er endlich auf das Kaisertum verfiel? Aber der Genius existiert ja angeblich nicht nur einmal, sondern tausendfach, da ja alle Dinge ihren Genius haben, wie auch alles angeblich sein Fatum erhielt. Wenn jede menschliche Handlung vom Fatum (und der Sors) abhängig ist, warum gibt es da Gesetze und Gefängnisse? Wo das Fatum herrscht, gibt es doch keine Schuld! Doch der mensch-

[1]) Vers 416—428 wird über die römischen Staatsformen gehandelt.

liche Geist [1]) steht höher als die Gestirne des Fatums. — Man sagt, dass Rom durch seine alten Götter gross und mächtig geworden sei. Aber diese Götter stammen ja alle aus der Fremde und sie haben also ihre früheren Wohnsitze treulos verraten; denen kann man doch unmöglich trauen! Nicht die Götter waren es, sondern die Tapferkeit der Bürger hat Rom gross gemacht.[2]) Wer da sagt, dass Rom durch die Hilfe der Venus mächtig geworden sei, der setzt die Tapferkeit der Legionen herab und verkleinert Männer wie Fabricius, Curius, Drusus und Camillus. Warum haben denn da die alten Götter bei Cannä, an der Cremera und bei Carrä nicht geholfen? Gott hat vielmehr die Einheit des vielgestaltigen Reiches herbeigeführt, um die Völker zu vereinen, [3]) um die Kriegswut zu bannen und in dem geeinten Reiche das Reich Christi erstehen zu lassen. So ist das Reich jetzt wie ein Land, ja wie eine einzige Stadt, wo sich alle ihr Recht suchen, und so ward der Weg fürs Christentum geebnet. Rom ist auch nicht gealtert, noch greift es kräftig zu den Waffen und es würde, wenn es reden könnte, wohl folgendes sagen: „Unter neuem Glanze, edle Fürsten, blühe ich jetzt wieder empor, da ich den Kriegshelm mit dem Oelzweige bedecke. Die Zeit ist vorbei, wo Nero nach dem Muttermorde die Apostel tötete und mit Abwendung eigener Schuld ein Blutbad unter den Frommen anrichtete, wie es dann Decius und andre Fürsten nachahmten. Jetzt haben wir keine unglücklichen Kriege mehr, seitdem wir Christen geworden, und kein Barbar schlägt mit dem Schilde an meine Thore. [4]) Denn die Goten sind nicht mit Hilfe der alten Götter, sondern durch die alte Tapferkeit besiegt worden. Nicht Jupiter, sondern der jugendliche christliche Kaiser und sein getreuer Stilicho

---

[1]) Vgl. die schönen Verse 480—483.

[2]) Vgl. die poetische Schilderung der Kämpfe Roms 515—532. Zu diesem Patriotismus s. Peristeph. II, 5 f.

[3]) Mit 586 ff. ist zu vergleichen Peristeph. II, 421—432.

[4]) Allerdings sehr unwahr und nur damit zu vereinigen, dass das Gedicht vor 403 abgefasst ist. Die folgende Gotenniederlage ist die Schlacht bei Pollentia.

waren dort unsre Führer, wo die Gebeine des Volkes jetzt bleichen, welches 30 Jahre lang der Schrecken Pannoniens gewesen ist. Mit welchen Ehren, o Kaiser, soll ich dich aufnehmen? Besteige den Triumphwagen und komme nach Rom. Säulen will ich dir nicht errichten, sie sind vergänglich, und das wäre geringer Lohn. Ewiger Lohn [1]) gebührt dir, an der Seite Christi führe mein Reich zur himmlischen Herrschaft. Höre nicht auf die Stimme des Symmachus, sondern diene Gott und Christus!“ — Symmachus sagt, der Weg zur Gottheit sei verschieden, aber alle Wege vereinigten sich schliesslich, wie alles Irdische allen Menschen gemeinsam sei. Allerdings kommen Luft, Gestirne, Meer, Land und Regen [2]) allen Menschen zugute, und sogar die Tiere nehmen an dem teil, was uns die Natur bietet. Aber die Menschen sind nicht gleich, der Römer unterscheidet sich vom Barbaren, wie der Mensch vom Tiere. Also gleiche Luft und gleicher Himmel bedingen nicht gleiche Religion; denn dieselbe Sonne scheint auf goldene Dächer und auf schmutzige Hütten, auf die Marmorsäulen des Kapitols und auf den finsteren Kerker. Der Weg zum Heile ist nicht vielspaltig, sondern nur ein einziger. Allerdings sind zwei Wege vorhanden, der eine führt zu Gott, der andre teilt sich in so viele Pfade, als es Götter gibt. [3]) Ausserdem besteht noch ein Abweg, welchen diejenigen betreten, die überhaupt einen Gott leugnen und alles dem Zufall anheimstellen. Der Weg zu Gott ist erst rauh und dornig, dann aber schön, während auf dem andern Wege der Teufel Führer ist und ihn in viele Pfade zerteilt je nach dem Irrglauben des Geführten. Mit den Heiden wollen wir Christen nichts zu thun haben, denn uns erwartet das Licht und die Gnade des Himmels. — Im letzten Teile wendet sich der Dichter gegen Symmachus' Aussage, Misswachs und Hungersnot seien ins Reich gekommen, da man den Vestalinnen den

---

[1]) Mit 755 vgl. Juvenc. praef. 18.

[2]) Vgl. die poetische Ausführung des Gedankens 783—815.

[3]) S. die lebendige Schilderung der hauptsächlichen Kulte Italiens und Aegyptens Vers 858—871.

staatlichen Unterhalt entzogen habe. Er wisse überhaupt nichts von einer Hungersnot. Denn der Nil bewässert nach wie vor Aegypten, der libysche Landmann bestellt wie früher sein Feld und schickt den Ertrag nach Rom, Sardinien und Sizilien senden ihre Schiffsladungen zur Hauptstadt. Kein Römer kommt hungernd zum Cirkus und die Mühlen am Janiculus mahlen nach wie vor. Wenn auch ein Jahr fruchtbarer ist als das andre, so liegt das in der Natur der Dinge und das ist stets so gewesen, denn die Elemente sind Abweichungen ausgesetzt. Aus den verschiedensten Ursachen [1]) entsteht Misswachs, gleichwie uns der Körper zu verschiedenen Fehlern verleitet, denn die Welt und unser Körper sind gleich zu setzen. Stets waren die Erträgnisse der Jahre verschieden. Gesetzt aber, der Misswachs entsteht aus dem angeblichen Grunde, warum sucht er da nicht allein die Aecker der Christen heim, die ja an allem schuld sein sollen? Uns sind diese Einkünfte überhaupt nichts, da wir alle Güter gering achten, die von dieser Welt sind. Glücklich derjenige, der neben dem Lande auch den Acker seiner Seele nach Christi Vorschriften bebaut (Matth. 13, 3 ff., Luc. 8, 5 ff.). Die Schätze, die der Christ hierbei sammelt, sind unvergänglich. — Aber auch in unsern Jungfrauen ist Scham und Züchtigkeit, und sie sind aus freiem Willen keusch, während die vestalische Jungfrau in früher Jugend zur Keuschheit gezwungen wird, wo sie noch keinen freien Willen hat. Unberührt bleibt ihr Körper, aber nicht ihr Sinn, denn sie denkt doch an die später erlaubte Ehe. Solange noch die priesterliche Binde ihr Haupt umgibt, wird sie im Prunkwagen gefahren, um die rohen Gladiatorenkämpfe anzusehen. Das ist ihre Wonne und stets stimmt sie dort für den Tod des Besiegten! — Zum Schluss des Gedichtes wendet sich der Dichter an Honorius mit der Bitte, jenem rohen Vergnügen der Gladiatorenkämpfe ein Ende zu machen. Der Vater habe ihm diesen Ruhm aufgespart, indem er nur die Tieropfer untersagte. Honorius aber möge nun auch das grausame Töten der unglücklichen Menschen verbieten, deren Qual

[1]) Die Aufzählung derselben vgl. Vers 976—988.

ein öffentliches Vergnügen sei; die Arena könne sich an Tierkämpfen begnügen.[1]) Möge das mächtige und von Schuld befreite Rom dann dem Kaiser auch in der Frömmigkeit folgen, wie es ihm in den Krieg nachziehe.

Mit solch tiefem sittlichen Ernste und einer so glänzenden Beweisführung sind nur wenige Apologeten verfahren; wenigstens steht Prudentius hier als apologetischer Dichter unerreicht da. Heute noch ist der Ernst seiner Auffassung, der Reichtum in der dichterischen Erfindung und die Kraft der Gestaltung zu bewundern.

Das letzte von Prudentius' Werken, das er im Prologe angedeutet hat, ist das Buch Peristephanon (de coronis). Es sind vierzehn Gedichte[2]) meist in lyrischen Versmassen, verfasst zum Preise von spanischen (afrikanischen) und römischen Märtyrern. Ursprünglich sind ja diese teilweise sehr langen Darstellungen episch gedacht, aber gerade die längsten derselben haben durch die lyrischen Masse ein volkstümliches Gepräge erhalten, wie sie wohl auch weniger zum Lesen als zum Vortrage an den Todestagen der Märtyrer bestimmt wurden. Jedenfalls ist durch dies Versmass eine ungleich grössere Lebendigkeit und Beweglichkeit in die Gedichte gekommen, deren Inhalt allerdings auch sonst anschaulich genug wirkt. So bedeutend sich nämlich Prudentius in dieser neuen Kunstform[3]) zeigt, so wenig sind doch die Ausschreitungen zu rechtfertigen, die er sich zuweilen bei der naturgetreuen Ausmalung der Martern zu Schulde kommen lässt. Um möglichster Erbauung zu dienen, verletzt er das ästhetische Gefühl des Lesers und Hörers in einer Weise, die in seltsamem

[1]) Vgl. Ham. 371 ff. Sym. I, 379 ff. 395 ff.

[2]) Vgl. Puech S. 102 ff.

[3]) Ganz neu war sie allerdings nicht, da schon Damasus Lobgesänge auf Märtyrer dichtete. Doch diese Gedichte des Damasus bestehen meist nur aus wenigen Zeilen voll ehrender Beiwörter, ohne dass wir irgend welche nähere Beschreibung erhielten. Hiermit wäre höchstens Peristeph. VIII zu vergleichen, das man allerdings mit Arevalus für eine Aufschrift halten könnte. Ebert nimmt unmittelbare Beeinflussung des Prudentius durch die Gedichte des Damasus an (I, 259 f.).

Gegensatze zu der sonstigen vornehmen Geistesrichtung des bedeutenden Dichters steht. Als Grundlage für diese Gedichte dienten dem Prudentius Bilder, mündliche Erzählungen und auch ältere Aufzeichnungen, deren jedenfalls sehr dürftiger Inhalt von ihm öfters Erweiterungen und Ausschmückungen erfahren hat. — Wir gehen nun zu den einzelnen Gedichten über.

Das erste besteht aus 120 katalektischen trochäischen Tetrametern in 40 Strophen; es ist das gewöhnliche Mass der römischen Soldatenlieder.[1]) Zwei frühere Soldaten, Emeterius und Chelidonius aus Calagurris (Calahorra), haben die Fahne des Kaisers verlassen und sich zu Christus begeben. Als ihnen befohlen wird, die alten Götter zu verehren, wählen sie lieber Kerker und Martern. Standhaft ertragen sie alles, da trägt sich ein Wunder zu: der Ring des einen und das Schweisstuch (orarium) des andern werden von einem Winde in den Himmel getragen, der sich dann in strahlendem Glanze öffnet und beide Märtyrer aufnimmt; an ihrem Grabe geschehen allerlei Wunder. Aus 584 jambischen Dimetern, also dem Versmasse der hymnischen Dichtung, besteht das zweite Gedicht zu Ehren des hl. Laurentius,[2]) der zur Zeit des Papstes Xystus II. Diakon und Schatzmeister der römischen Kirche war. Der römische Präfekt hält den Reichtum der Kirche für ungeheuer gross, er lässt den Laurentius kommen und befiehlt ihm, die Schätze herauszugeben, die durch Güterverkäufe und Enterbungen der Kinder so gross geworden seien; denn das Bild des Kaisers sei auf den Münzen und ihr Glaube befehle ihnen ja, gebet dem Kaiser was des Kaisers ist. Laurentius sagt zu und bittet um Aufschub, um den Reichtum Christi gehörig aufzuzeichnen. Während der Frist von drei Tagen versammelt er alle Armen und Gebrechlichen Roms, schreibt ihre Namen auf und entbietet sie an bestimmtem

---

[1]) S. Du Méril poés. popul. antér. au XII^e siècle p. 106 f. 108 ff.

[2]) Ihm sind auch des Damasus kurze Gedichte (ed. Sarazanius) XIX (Migne 13, 387 adn. b) und XXXVII (Merenda XIV) gewidmet. Gedichte auf Kirchen des hl. Laurentius bei Damasus (ed. Merenda) XXXV und (ed. Sarazanius) XX.

Tage vor die Kirche; da überweist er sie dem Präfekten als die Schätze Christi. Dieser schnaubt Rache wegen der argen Verhöhnung, Laurentius aber setzt ihm in echt christlicher Weise auseinander,[1]) warum diese Schar von Elenden der wahre Reichtum Christi sei; diese Armen würden dereinst im Himmel erhöht und geschmückt, während die Reichen dieser Welt von Schmutz starren werden.[2]) Der Präfekt befiehlt in seiner Wut, den Laurentius langsam auf Kohlen zu rösten, dann möge er noch leugnen, dass Vulkan keine Macht habe. Als Laurentius auf die Folter gespannt wird, verklärt sich sein Antlitz mit solchem Glanze wie einst bei Moses, als er vom Sinai stieg. Doch die Henker können das nicht sehen, wie die Finsternis sich einst nur auf die Augen der Aegypter warf. Mitten in den Qualen wendet sich Laurentius zum Gebete, Christus möge dem ganzen Reiche seine Religion geben, damit in dem einen Reiche ein Glaube herrsche; den Aberglauben möge er entfernen. Zum Zeichen dafür seien ja auch hier die beiden Apostel gestorben. Nach dem Gebete tritt der Tod ein, und die Bitte des Laurentius wird erhört, indem sich seither die Kirche füllt und die Tempel leer werden. Zum Schlusse preist der Dichter die Macht des Märtyrers und bittet ihn um seine Fürsprache. — Im dritten Gedichte — 215 hyperkatalektische daktylische Trimeter[3]) in 43 Strophen — besingt Prudentius die hl. Eulalia von Mérida. Bei einer Christenverfolgung empört sich der christliche Geist der Eulalia, sie verlässt gegen den Willen des Vaters die Heimat und wandert bei Nacht durch dornige Einöden unter Führung von Engeln zur Stadt. Früh gelangt sie zum Tribunal des Richters. In ihrer Schwärmerei gibt sie sich als Christin zu erkennen, schmäht die Heidengötter und verlangt nach den Martern. Den Präfekt dauert das edle Mädchen, er bemüht sich,

[1]) Hier wie anderwärts oft ist nur zu verwundern, dass L. eine so lange Rede (Vers 185—312) halten darf. Diese eingelegten Reden (s. besonders X, 126—390. 459—545. 721—790. 1006—1100) erweisen sich als unverkennbares Produkt von Prudentius' eigener Eloquenz.

[2]) S. die hässliche und unpoetische Ausmalung Vers 281—284.

[3]) Cf. Cathem. III.

sie auf andre Gedanken zu bringen. Doch vergeblich, Eulalia speit ihm ins Gesicht und stösst die Götzenbilder mit den Füssen um. Sofort legt der Henker Hand an sie und von ihrem wallenden Haar bedeckt stirbt sie in den Flammen. Ihre Seele entfliegt in Gestalt einer weissen Taube in den Himmel und ihr Leib wird an Stelle eines Gewandes mit Schnee bedeckt. Gewiss ist dies Gedicht eines der schönsten in der ganzen Sammlung und der Eindruck wird durch das flüssige Metrum wesentlich erhöht, aber die Unnatur in dem Handeln eines jungen weiblichen Wesens ist doch nicht zu verkennen. — Der vierte Hymnus preist die achtzehn Märtyrer von Saragossa[1]) in 50 sapphischen Strophen. Saragossa, heisst es, fürchtet nicht das jüngste Gericht, da die Stadt so viel Geschenke an Christus darzubringen hat. Denn jede Stadt wird da ihre Kostbarkeiten weihen und während die übrigen Städte Spaniens nur wenig Märtyrer besitzen, hat Saragossa deren achtzehn aufzuweisen und kann darin beinahe mit Carthago und Rom wetteifern. Darauf werden die Martyrien des Vincentius und der Encratis erzählt, während von den folgenden vierzehn nur die Namen genannt und die übrigen vier unter dem Namen Sarturnini zusammengefasst werden, da sich deren Namen nicht ins Metrum fügen. — Die Passio jenes Vincentius wird im fünften Gedichte dargestellt, welches aus 576 jambischen Dimetern in 144 Strophen besteht. Vincentius wird aufgefordert, den alten Göttern zu opfern, doch er weigert sich, da er ein Christ sei. Mit dem Tode bedroht, antwortet er, Martern, Gefängnis und der Tod selbst seien dem Christen nur ein Spiel. Darauf weist er die alten Götter und ihre Kulte zurück,[2]) der Prätor befiehlt, ihn mit den ausgesuchtesten Martern zu quälen.[3]) Doch Vincentius bleibt bei den grössten Qualen ungerührt und hält dem Prätor entgegen, den Körper könne er wohl töten, aber nicht den Geist, der

---

[1]) Vgl. hierüber Brockhaus S. 111 ff. Anm. Braulio mart. Caes. 6.

[2]) Vers 69 ff. ist benutzt von Sedul. C. P. I, 268 ff.

[3]) Vgl. den entsetzlichen Inhalt von 109—116. 141—144. 225—232. Ebenso hässlich ist das Bild, welches 333—344 entrollt wird.

einem Höheren gehöre. Neue Qualen werden angewandt, aber Vincentius bleibt standhaft. Endlich wird er in einen Kerker geworfen, dessen Boden mit spitzen Scherben bestreut ist. Da kommt Christus seinem Zeugen zu Hilfe, der Kerker strahlt von himmlischem Lichte wieder und die Scherben bekleiden sich mit weichen und duftigen Blumen; eine Engelschar erscheint und ladet Vincentius ein, mit in den Himmel zu kommen, da seine Leiden beendet seien. Als die Henker dem Prätor das Wunder melden, befiehlt dieser, von Hass und Wut überwältigt, die Wunden des Gemarterten zu heilen, um ihn dann von neuem zu quälen. Doch kaum hatte Vincentius angefangen zu ruhen, als er auch schon seinen Geist zum Himmel sandte. Der Prätor beschliesst, noch an der Leiche Rache zu nehmen, er befiehlt sie in der Wildnis den Tieren zum Frasse vorzuwerfen. Doch sie wird von den Tieren unberührt gelassen und sogar von einem Raben bewacht,[1]) der die hungrigen Wölfe verjagt. Darauf befiehlt der Prätor einem seetüchtigen Soldaten Namens Eumorphius die Leiche zu holen und in die See zu werfen; dort soll sie den Ungeheuern des Meeres zur Speise dienen. Aber auch das Meer verschlingt die Leiche nicht, sondern trägt sie mit sanfter Strömung ans Land, wo sie bestattet wird. Am Schluss bittet Prudentius den Märtyrer, bei Christus Fürbitte für ihn einzulegen.

Das sechste Gedicht von 162 phaläcischen Hendekasyllaben (54 Strophen)[2]) feiert den Bischof F r u c t u o s u s von Tarraco und die beiden Diakone Augurius und Eulogius. Alle drei werden vor das Tribunal gerufen und dann in den Kerker

---

[1]) Der Rabe wird symbolisch auf denjenigen des Elias gedeutet. Das Wunder ist in Hinsicht auf die Gefrässigkeit des Raben (cf. Dittoch. III, 11) um so grösser.

[2]) Dies Versmass wird in der späteren Zeit nicht selten angewendet, cf. Auson. epist. XIII, 82 (ed. Peiper p. 248); Sidon. Apoll. C. IX. XII. XIII. XIV. XXIII. XXIV; Boët. cons. phil. I m. 4. III m. 10. IV m. 4. Cypriani Exod. 507 ff. Numer. 557 ff. Deuteron. 152 ff. (Cypriani heptateuchos ed. R. Peiper p. 74. 136. 151). Anthol. lat. 768; von Prudentius selbst noch Cath. IV; Ennod. ep. VII, 29.

geworfen. Der Richter Aemilianus befiehlt ihnen im Auftrage des Kaisers Gallienus ihren Glauben abzuschwören. Als sie standhaft bleiben, werden sie zum Feuertode verurteilt. Der Scheiterhaufen wird im Amphitheater aufgerichtet; als sie ihre Füsse entblössen, um vor Gott zu erscheinen, ruft eine Stimme vom Himmel, dass sie glücklich zu preisen seien, da sie keiner Strafe entgegengingen. Die Flammen weichen vor ihnen zurück, doch auf ihre Bitten werden sie von Gott durch den Tod erlöst, ihre Seelen fahren gen Himmel. Die Asche der Verbrannten wird auf den Befehl von drei Männern, die in weissen Stolen erscheinen, gesammelt und bestattet.[1]) — In dem siebenten Gedichte wird das Leiden des hl. Quirinus von Siscia in 90 Glykoneen (18 Strophen) gepriesen, der unter Galerius Maximianus starb. Von der Höhe der Savebrücke wird Quirinus mit einem Mühlstein am Halse herabgestürzt. Doch zum Erstaunen der am Ufer versammelten Christen sinkt er nicht unter, sondern er tröstet noch die Menge und bestärkt sie, in ihrem Glauben zu bleiben. Als er fühlt, dass ihn der Strom verschonen werde, er aber des Martyriums nicht verlustig gehen will, so wendet er sich an Christus mit der Bitte ihn sterben zu lassen,[2]) worauf er sofort vom Tode erfasst wird. — Im achten Gedichte, welches kaum in die Sammlung gehört, da es jedenfalls eine Aufschrift (8 Distichen) darstellt, werden zwei unbekannte Märtyrer an unbekanntem Orte gepriesen. Schon daraus geht deutlich hervor, dass man es nur mit einer Aufschrift zu thun hat, die an einem Orte angebracht war, über dessen Bedeutung die Zeitgenossen nicht im Zweifel sein konnten. — Der neunte Hymnus feiert in 106 Versen (Hexameter und jambischer Senar = Hor. ep. XVI) den hl. Cassianus von Imola (Forum Cornelii). Als Prudentius auf seiner Reise von Spanien nach Rom über Imola kommt, betet

[1]) Der Schluss des Hymnus ist dem Schlusse des Prologes von Juvencus getreu nachgebildet: „Fors dignabitur et meis medelam | tormentis dare prosperante Christo | dulces hendecasillabos revolvens“; cf. Juvenc. prol. 22 f. Uebrigens vgl. hiermit Prud. Epilog. 7 ff. 11 ff.

[2]) Mit 61 ff. cf. Sym. praef. II. Mit 66 ff. vgl. Horat. Carm. I, 2, 13 f. Prud. Cath. XII, 178 f. Ham. 482. Dittoch. 57 (XV, 1).

er am Grabe des Märtyrers und erblickt dann dessen Bild, wie er von 1000 kleinen Wunden zerfetzt von Knaben umgeben wird, die ihm diese Wunden mit Schreibgriffeln beibringen. Der Kirchner erklärt ihm den Hergang der Sache. Cassian war Schulmeister und unterrichtete die Knaben, die ihn als strengen Lehrer nicht leiden konnten. Bei einer Christenverfolgung verachtete er den Befehl, sich den heidnischen Göttern zu beugen und darauf gab ihn der Richter der Rache seiner Knaben preis. Er wird gefesselt und entkleidet und nun fallen die Knaben mit Griffeln und Tafeln über ihn her. Sie zerstechen ihn, indem sie sagen, sie gäben ihm die vielen 1000 Zeichen wieder, die sie bei ihm unter Thränen gemalt hätten; er selbst habe ja befohlen, der Griffel solle nie müssig sein; auch um Ferien bäten sie jetzt nicht, die er ihnen so oft abgeschlagen. Endlich erliegt Cassian seinen Peinigern und wird durch Christus erlöst. — Bei weitem der längste Hymnus (1140 jambische Senare) feiert den hl. Romanus, es ist das zehnte Stück der Sammlung. Im Anfang entschuldigt sich Prudentius beim Heiligen, dass er als infantissimus und mutus es unternehme, ihn zu feiern. — Der Kaiser Galerius gibt den Befehl, Christus zu verleugnen, der Präfekt Asclepiades (von Syrien) ist mit der Ausführung beauftragt. Romanus bestärkt seine Genossen (in Antiochia), in ihrem Glauben zu bleiben, und wird deshalb vor das Tribunal des Präfekten gestellt. Er bekennt sich schuldig und wird den Peinigern überliefert. Doch unter Qualen preist er in langer Rede seinen Glauben und verspottet die heidnischen Kulte. Er geht die einzelnen Götter der Reihe nach durch und weist die vielen Unsittlichkeiten in ihrem Leben nach. Dann geht er zu den Eigenschaften [1]) Gottes über, er erzählt von seiner Schöpfung [2]) und legt dar, auf welche Weise Gott verehrt werden will; dann vergleicht er dies mit der lächerlichen Verehrung der

---

[1]) 259 f. nach Juvenal XV, 9, der überhaupt öfters benutzt ist; cf. Ham. 125: XIV, 136. 156: III, 30. 257: XIV, 139. Apoth. 457: X, 55. 748: III, 97. — Zu obiger Stelle vgl. auch Sedul. C. Pasch. I, 273 f.

[2]) S. die stark rhetorische Ausschmückung 326—335.

alten Götter; darauf antwortet ihm der Präfekt, wo denn Gott zur Zeit der Gründung Roms gewesen sei. Wenn ihn Romanus nicht abschwöre, so werde er den Tod erleiden. Romanus bleibt standhaft und so beginnen die Martern von neuem, die von dem Märtyrer wieder in längerer Rede verspottet [1]) werden. Die Qualen, sagt er, könnte ihm ja auch der Arzt verursacht haben, und um das verdorbene Fleisch sei es nicht schade. Der Henker thue ihm noch einen Gefallen, da er seinen Geist vom Körper löse. Der Präfekt befiehlt darauf, den Gefangenen zu zerschinden, um ihm das Reden unmöglich zu machen. Damit beginnen die Schauerscenen,[2]) bei denen Prudentius lange und absichtlich verweilt. Romanus bedankt sich aber noch dafür, da er ja nun aus vielen Gesichtsöffnungen Christus preisen könne. Der Präfekt droht ihm mit dem Tode, worauf Romanus sich noch einmal in längerer Rede offen und frei als Christ bekennt und seinen Glauben auseinandersetzt.[3]) Am Ende schlägt er ein an das Gottesurteil erinnerndes Ultimatum vor: Ein beliebiges Kind soll aus der Menge genommen und befragt werden, ob der wahre Gott der Christengott oder ob es die heidnischen Götter seien. Das Urteil fällt zu Gunsten des Christentums aus, worauf der erzürnte Präfekt den Knaben fragt, wie er zu dieser Entscheidung komme. Der Knabe antwortet, seine Mutter sei die Ursache. Da befiehlt Asclepiades, die Mutter des Knaben solle Zeugin seiner Hinrichtung sein. Alle Umstehenden werden durch die Peinigung des Kindes gerührt, nur die Mutter zeigt sich gefühllos, jedenfalls in Hinsicht auf die Mutter der Makkabäer. Als der Knabe Wasser fordert, weist ihn die Mutter hart zurück und vertröstet ihn auf das Wasser des Lebens; sie erinnert ihn an den bethlehemitischen Kindermord, an das Opfer Abrahams

---

[1]) Hier ist Vers 468 von besonderem Interesse, da Vers 1 des Hymnus Ambros. XVII (Daniel thes. hymn. I, 24) „Splendor paternae gloriae" darin benutzt ist. Wenn daher jener Hymnus nicht von Ambrosius stammt, so reicht er doch sicher nahe an dessen Zeit heran.

[2]) Vgl. 451 ff. 491 ff. 556 ff. 901—910.

[3]) Vgl. hierin die mystischen Auslassungen über das Kreuz 621 bis 630.

und endlich an die beherzte Mutter der Makkabäer.[1]) Sie fordert ihn auf, mutig in den Tod zu gehen. Schliesslich bebefiehlt der Präfekt, Romanus zu verbrennen und den Knaben mit dem Schwerte zu töten. Während der Henker den Knaben abschlachtet, singt die Mutter Psalmen. Romanus wird auf den Scheiterhaufen gebracht, doch die Flammen erlöschen unter einem plötzlichen Regenstrome. Da befiehlt Asclepiades, ihm die Glieder einzeln mit dem Schwerte abzuhauen. Zuerst wird ihm durch einen Arzt Aristo die Zunge ausgerissen. Dann wird er vor den heidnischen Altar geführt und der Präfekt höhnt ihn, nun möge er reden soviel er wolle. Aber o Wunder, Romanus spricht und preist Gott, der die Macht habe, alles zu verrichten. Asclepiades gerät hierüber ausser sich und beschuldigt den Arzt, sein Amt schlecht vollführt zu haben. Aristo beweist, dass er richtig geschnitten, und auch Romanus bezeugt, dass sein Blut und kein andres geflossen sei. Wieder ergeht er sich in langer Rede über die zu heidnischen Kultzwecken üblichen Tieropfer und andre abergläubische Gebräuche. Darauf wird er in den Kerker geführt und dort gehenkt. Und damit der Ruhm des Heiligen nicht untergehe, stand ein Engel des Herrn während der Qualen dabei und hat alle seine Worte aufgezeichnet und seine Wunden beschrieben.[2]) Am Schlusse bittet Prudentius den Märtyrer, er möge sich seiner erbarmen und Gott günstig für ihn stimmen. Es liegt auf der Hand, dass Prudentius hier zu seiner mündlichen oder schriftlichen Quelle bedeutende Zusätze gemacht hat. Denn in keinem seiner Gedichte spielt das rhetorische Pathos eine so grosse Rolle wie in diesem oft nur zu lebendigen und anschaulichen Hymnus. Die eingelegten Reden sind über die Gebühr ausgedehnt und die Worte des Kindes 681 ff. verglichen mit der Altersbestimmung 662 f. einfach unmöglich. Aus äusseren und inneren Gründen gehört Perist. X

[1]) Prudentius erzählt hier nach der Bibel, doch 767—775 sind freie Erfindung, wie in dem bezüglichen Abschnitte im Carm. de fratribus Macchabaeis des Victorinus (Hilarius?), s. Rhein. Mus. 45, 156 f.

[2]) Im Gegensatz hierzu heisst es, dass die Aufzeichnungen des Asclepiades, die er dem Kaiser geschickt haben soll, untergegangen seien.

zu den schwächsten Gedichten des Prudentius. — Der elfte Hymnus schildert in 123 Distichen das Ende des hl. Hippolyt von Portus; er ist gerichtet an den spanischen Bischof Valerianus, der den Prudentius aufgefordert hatte, ihm die Namen der römischen Märtyrer mitzuteilen. Prudentius beginnt, dass es sehr schwer sei, die einzelnen Märtyrer zu nennen, da auf vielen Gräbern keine Namen und Inschriften vorhanden seien. Bei der Untersuchung der Gräber habe er dasjenige des hl. Hippolyt entdeckt, der einst zur Sekte des Novatus gehört, aber kurz vor seinem Tode die Ketzerei abgeschworen habe. Bei einer Verfolgung (in den Jahren 249—60), als die einzelnen Christen die schwersten Martern erduldeten, wurde Hippolyt vor den Richter geschleppt. Als dieser seinen Namen erfahren, befahl er, dass Hippolyt dem Namen gemäss von Pferden zerrissen werden sollte. Zwei wilde Pferde werden aneinander gekoppelt, Hippolyt an das Seil gebunden, die Pferde zur Raserei angestachelt. Sie schleifen ihre Beute zu Tode, so dass der Leib des Märtyrers an Dornen und Disteln, an Stock und Stein, an Mauer und Fels stückweise hängen bleibt. Alle auffindbaren Reste werden gesammelt, sogar das verspritzte Blut mit Schwämmen aufgefangen. Dann werden die Ueberreste zu Rom in einer Krypta beerdigt. Das Gebet an seinem Grabe wirkt Wunder. Das Grab selbst ist prächtig und kostbar geschmückt und wird besonders an der Wiederkehr des Todestages zahlreich besucht, der auf die Iden des August fällt. — Hymnus XII besingt in 33 archilochischen Strophen vierter Gattung den Tod von Petrus und Paulus, den die Apostel der Ueberlieferung nach am 29. Juni im Zwischenraum eines Jahres zu Rom erlitten haben. Mit rhetorischer Frage erkundigt sich der Dichter, warum heute solches Leben in Rom sei. Ein Freund antwortet ihm, es sei Peter-Paulstag und erzählt ihm nun das Martyrium. Petrus wird auf den Befehl Neros gekreuzigt, und zwar auf seinen Willen in umgekehrter Richtung, um nicht seinen Herrn und Meister nachzuahmen. Ein Jahr später wird Paulus auf das Geheiss Neros enthauptet; die Grabstätten beider Apostel werden durch den Tiber getrennt. Den Hauptteil des Ge-

dichtes nimmt die genaue Beschreibung dieser Grabstätten ein. — Der dreizehnte Hymnus in 106 grössern archilochischen Versen besingt den Tod des berühmten Bischofs Cyprian von Carthago. Nach Prudentius war Cyprian früher ein Verächter aller Heiligen und der Zauberei ergeben. Doch plötzlich lässt er sich bekehren. Seine Tugenden verhelfen ihm zur bischöflichen Würde. Bei einer Verfolgung unter Valerianus und Gallienus bestärkt Cyprian die Seinigen im Glauben und verspricht ihnen im Tode voranzugehen. Er wird vor den Prokonsul gefordert und in den Kerker geworfen. Dort bittet er Christus, ihn den Märtyrertod sterben und seine Gemeinde beim Glauben ausharren zu lassen. Auf dem Felde war eine Grube hergerichtet, in der sich heisser Kalkstaub befand; die Christen mussten entweder den Göttern opfern oder in die Grube springen. Nachdem an 300 Christen sich auf solche Weise den Tod erwählt, bekennt auch Cyprian sein Christentum und wird auf Befehl des Prokonsuls enthauptet. Das trauernde Afrika errichtet ihm einen Grabhügel und seine Verehrung erstreckt sich nach Spanien, Gallien, Italien und Britannien. — Das letzte Gedicht, in 133 alcäischen Hendekasyllaben besingt die hl. Agnes, die auch schon von Damasus [1]) in einem kurzen Gedichte (C. XXIX Merenda) gefeiert worden war. In zarter Jugend hat sich Agnes zum Christentum gewendet. Deswegen wird sie verfolgt und vor den Richter gestellt; er verurteilt sie zur Entehrung im Lupanar. Als sie nun öffentlich feilsteht, geht alles voll Scham an ihr vorüber, nur ein junger Mann wirft freche Blicke auf sie; er wird aber sofort vom Blitze getroffen. Halbtot trägt man ihn fort, doch auf das Gebet der Agnes erhält er die Gesundheit wieder. Da befiehlt der Richter die Todesstrafe an ihr

---

[1]) Ich glaube nicht, dass Prudentius des Damasus Gedicht kennen gelernt hat, wie Ebert (I, 267 und Anm. 3) meint. Kaum würde sich Pr. sonst den Inhalt von Damasus Vers 1 bei seiner bekannten Vorliebe weiter auszumalen haben entgehen lassen. „Inclita virgo“ und „Martyris inclitae“ ist doch ein zu unbedeutender Anklang; das Wort inclitus war ja beiden aus der römischen Epik geläufig. Uebrigens steht Dam. 5 der Erzählung des Prudentius vollständig entgegen.

zu vollstrecken. Sie vernimmt das mit Freuden und bietet ihren Nacken dem tödlichen Streiche dar. Ihr Geist wird in den Himmel geführt; von dort blickt sie auf die Nichtigkeit und Vergänglichkeit der Welt. Mit einer Bitte, sich zu ihm herabzuneigen, schliesst Prudentius dies dramatisch wirkungsvolle Gedicht. — Auch durch diese Gattung der poetischen Litteratur hat Prudentius auf die spätere Zeit einen grossen Einfluss ausgeübt. Die Versifikation der Heiligenlegende, meist im jambischen Dimeter oder im trochäischen Tetrameter, sehr häufig freilich auch im epischen Hexameter, wurde im Mittelalter eifrig gepflegt und Prudentius ist ohne Zweifel der eigentliche Begründer dieser Dichtform, aus der sich dann später die Ballade entwickelt hat.

Das letzte und litterarisch unbedeutendste Werk des Prudentius, welches mehr für die Kunstgeschichte Interesse bietet, führt in einigen Handschriften den wenig wahrscheinlichen und kaum verständlichen Titel Dittochaeon. Das Gedicht von 196 Hexametern gliedert sich in 49 Teile zu je vier Versen. Jeder Teil enthält in kurzer und gedrängter Sprache kleinere Stücke aus dem Alten oder Neuen Testamente; auf das erstere entfallen 24, auf das letztere 25 Tetrastichen. Das Gedicht hat insofern grosse Aehnlichkeit mit den in Claudianhandschriften fragmentarisch überlieferten Miracula Christi (Claud. ed. Jeep II, 201. Anthol. lat. ed. Riese 879), welche aus Distichen bestehen, deren jedes ein Wunder Christi behandelt. Die allgemeine Ansicht[1]) geht nun dahin, dass diese Tetrastichen erklärender Text zu Bildern gewesen sind. Dafür spricht die Kürze der Erzählung und besonders der Umstand, dass XXIV, XXVII und XLVIII mit „Hic“ anfangen und also auf etwas hinweisen, das mit den Versen in engstem Zusammenhange stand. Freilich muss der Inhalt der Bilder von sehr verschiedener Ausdehnung gewesen sein, denn bei einigen Tetrastichen ist der letzte Vers gleichsam angeflickt, um nur die Vierzahl zu erreichen, cf.

[1]) Wissenschaftlich begründet von Brockhaus S. 239 ff., vgl. besonders 262—270.

II, 4. III, 4. XXXVII, 4; auch bei C. V. zeigt sich dies Bestreben auf Kosten der weiteren Beschreibung und in XIV, XV, XX, XXI, XXVII, XXXI, XLIV beansprucht die Vorliebe des Prudentius für die mystische Auslegung den meisten Raum. Hierher gehört auch noch XL, 3 f. und XLI, 4, wo das didaktische Element zur Beschreibung hinzutritt. Andrerseits würden einige von den Bildern geradezu überladen sein, wenn man nicht gleich an einen ganzen Cyclus von Darstellungen denken will; dahin gehört VII Joseph und seine Brüder, VIII das Feuer im Dornbusche, X Moses empfängt das Gesetz, XLVIII Paulus. Auf einem Bilde kann das unmöglich dargestellt sein und so glaube ich, dass die Mehrzahl der Darstellungen überhaupt in eine Anzahl kleinerer Bilder zerfiel, mag man nun mit Ebert (I, 289) und Rösler [1]) Kirchenbilder oder mit Springer [2]) Bilderbibeln annehmen. Zur biblischen Erzählung gehören Adam und Eva, Kain und Abel, die Arche Noahs, der Traum des Pharao, die Geschicke Josephs, das Feuer im Dornbusch, der Durchzug durchs rote Meer, Moses empfängt das Gesetz, Manna und Wachteln in der Wüste, die eherne Schlange, das Wasser zu Mara, das Rätsel Simsons, Simson unter den Philistern, David und Goliath, die Söhne der Propheten, die babylonische Gefangenschaft, Maria und der Erzengel Gabriel, die Geschenke der drei Könige, die Hirten bei der Geburt Christi, der Kindermord, Christi Taufe, die Hochzeit zu Kana, der Tod des Johannes, Christus geht auf dem Meere, der böse Geist fährt in die Säue, die fünf Brote und zwei Fische, die Auferweckung des Lazarus, Christi Tod, das Martyrium des Stephanus, das Gesicht Petri. Landschaftsbilder und Darstellung einzelner Bauwerke und Gegenstände sind der Hain Mamre, das Grabmal der Sarah, der Hain Elim, die zwölf Steine im Jordan, das Haus der Raab, der Königsschmuck Davids, der salomonische Tempelbau, das Haus des Ezechias, Bethlehem, die Zinne des Tempels, der Teich Siloah, der Judasacker, das

[1]) a. a. O. S. 128. Ebenso Puech a. a. O. S. 300 f.

[2]) Grundzüge d. Kunstgeschichte S. 120.

Haus des Kaiphas, die Säule, an welcher Christus gegeisselt wurde, das Grab Christi, der Oelberg, die schöne Pforte; ein Porträt endlich scheint XLVIII (Vas electionis = Paulus) gewesen zu sein. — Dies Dittochaeon, in etwas verkürzter Gestalt und mit Versen aus Fortunatus verbunden, gab man früher zugleich als das Enchiridion des Amönus aus. Ich wies jedoch nach,[1]) dass dieser Amönus überhaupt aus der Litteraturgeschichte zu streichen ist, da auch sonst unter seinem Namen nur Stücke aus Fortunatus erhalten sind.

Was endlich die Form bei Prudentius betrifft, so ist schon oben gesagt worden, dass er hier in hohem Grade schöpferisch auftritt.[2]) Freilich kann auch er dem zeitgemässen und üblichen rhetorischen Pathos[3]) nicht entsagen und so quellen bei der grossen Redegewandtheit und der blühenden Phantasie unsres Dichters manche Partieen von Worten geradezu über.[4]) Und in der Verskunst zeigen sich viele Verstösse gegen die richtige Silbenmessung, was namentlich bei den Fremdwörtern störend hervortritt.[5]) Auch die späteren poetischen Formen des Reimes, der Assonanz, des Wortspiels und der Allitteration[6]) treten bei Prudentius häufig auf und rauben allerdings seinen Versen das klassische Gepräge, welches man gern in ihn hineingebracht hätte.[7]) So

[1]) Ztschr. f. d. österr. Gymn. 1886 S. 401 f.

[2]) S. meine Bemerkungen im Rhein. Mus. 45, 487 ff. Kantecki, de Prudentii genere dicendi, Münster 1874.

[3]) S. auch Brockhaus S. 167 f.

[4]) Vgl. besonders Cath. II, 39. IX, 114. Ham. 395. 545. 761. Psych. 464 f. Perist. X, 326—335. 346 ff. Gesucht lange Worte (4 im Hexameter) finden sich Apoth. 166. 200. 662. 701. 988. Ham. 340. 404. 657. Psych. 13. 261. 888. Sym. I, 385. 431. 468. II, 267. 364. 521. 1051.

[5]) Rhein. Mus. 45, 491. Ausführlich handelt über die Verskunst F. Krenkel, de Prudentii re metrica, Königsberg 1884.

[6]) Rhein. Mus. 45, 490.

[7]) Wir besitzen von Pr. im ganzen 5147 Hexameter (Ap. praef. 12. Ap. 1084. Ham. 966. Psych. 915. Sym. I, 657. II, 1132. Perist. VIII, 9. IX, 53. XI, 123. Ditt. 196). Von diesen sind 681 (3. 130. 146. 122. 93. 149. 1. 2. 12. 23) leoninisch gereimt, vgl. besonders Ap. 152. 379. 545. 883. Ham. 877. Ps. 85. Sym. I, 434. II, 64. 204. Auch andre Reim-

erhebt er sich in formaler Beziehung keineswegs über seine Zeitgenossen, während ihn der eigentliche Gehalt seiner Dichtungen zum unvergänglichen Muster in der christlichen Poesie hat werden lassen.

---

weisen sind häufig. Reim der 2. und 4. Hebung findet sich im ganzen in 117 Hexametern (cf. Ap. 801. Sym. II, 227), Reim der 4. Hebung und der Schlusssilbe in 217 (cf. Ap. 391. 470. 618. Ps. 902), Reim der 2. Hebung und der Schlusssilbe in 142 Hexametern (cf. Ap. 575. Sym. II, 816); Reim der 2. und 4. Hebung und der Schlusssilbe Ap. 125. 290. 987. Ham. 27. 40. 324. 398. Ps. 470. Sym. II, 128. 435. 446. 911. 915. Sonstiger Reim im Verse zeigt sich Ps. 547. Hierzu kommen die paarweis gereimten Hexameter; je zwei reimen im ganzen an 199 Stellen (cf. Ps. 34. 79. 292. Sym. I, 23. II, 114. 214), je drei Ap. 269 ff. Ham. 115. 156. 432. 440. 562. 576. 652. 723. Ps. 355. 631. Sym. I, 34. 195. 226. 317. 431. 593. II, 727. 934. 1115, vier Verse reimen Ap. 246. Ausserdem zeigt sich Reim von ganzen Versteilen Ap. 79 f. 364 f. 786 f. 874 f. Ham. 162 f. Sym. II, 81 f. 471 f. Endlich sind noch die gereimten Pentameter zu erwähnen; von 132 Versen (Perist. VIII. XI) reimen sich bei 36 die beiden Vershälften; der Schluss des Hexameters und Pentameters ist gereimt Perist. XI, 41 f. 63 f. 91 f. 237 f. Es ist zu beachten, dass sich bei Prudentius fast genau doppelt so viele Reim zeigen, als dies bei Juvencus der Fall war, ein Verhältnis, welches sich bei den Zeitgenossen des Prudentius ebenfalls herausstellen wird.

Kapitel III.

Die christliche Dichtkunst Galliens.

Die Bedeutung, welche Gallien in der Kaiserzeit für das ganze Römerreich gehabt hat, prägt sich auch sehr deutlich in der Litteratur aus. Gerade die hervorragendsten Schriftsteller der späteren Zeit gehören grösstenteils diesem Lande an, und hier hat wenigstens die profane römische Litteratur ihre letzten Blüten getrieben. Aber auch das Christentum besitzt in Gallien bedeutende Männer, die durch ihre Schriften weithin gewirkt haben. Allerdings fällt hier ein fast durchgehender Unterschied sofort in die Augen. Innerhalb der christlich-lateinischen Welt haben nämlich besonders die spanisch-afrikanischen Provinzen und Italien die wahrhaft grossen Vorkämpfer und Apologeten des Christentumes hervorgebracht. Der Glaubenseifer ist hier ein stärkerer gewesen als in Gallien, wo die christlichen Schriftsteller zumeist noch ein gutes Teil Heidentum an sich tragen. Eine nicht unwichtige Ursache dieser Erscheinung ist das Studium der Rhetorik, welches sich in Gallien einer ganz besonderen Bevorzugung erfreute und auch durch das Eindringen des Christentumes keineswegs vermindert wurde. In den grossen Rhetorenschulen Galliens hielt man an der altrömischen Ueberlieferung fest und Gallien wurde damals ein ebensolcher Mittelpunkt für die alte Wissenschaft, als es in etwas späterer Zeit die britischen Inseln und Spanien für die christliche Welt des Abendlandes geworden sind. Hand in Hand hiermit geht freilich eine Art

von Verfall. Indem man sich an die alte Formel und an die überlieferte Schablone anklammerte, verlor man hier gänzlich den Sinn für das Einfache und Natürliche in der Ausdrucksweise und das Schrifttum artete schliesslich in eine gespreizte und überladene Schreibweise und in eine zum Teil schamlose Plünderung früherer Werke aus. Das rhetorische Pathos und den hohlen Wortschwall finden wir allerdings im 4. und 5. Jahrhundert fast überall, aber doch nirgends so sehr wie in Gallien. Feingebildete Geister wie Ausonius und Sidonius zeigen hierbei noch eine gewisse Mässigung, doch der letzte bedeutende Vertreter der alten Dichtkunst, Venantius Fortunatus, widert den Leser durch seinen Schwulst oft ebenso an, wie er ihn durch sein eigentümliches Verstalent anzieht. Um es kurz zu sagen, es fehlt den meisten Schriftstellern Galliens die Schärfe der Darstellung und die Knappheit des Ausdruckes. Poesie und Prosa machen hier keinen Unterschied, in beiden finden wir schliesslich dieselbe Redseligkeit, ja Geschwätzigkeit wieder. Dem hat erst der gründliche Verfall fast aller wissenschaftlichen Bestrebungen, wie er im 6. Jahrhundert eintrat, ein Ende gemacht. — An der christlich-poetischen Litteratur ist Gallien im 4. Jahrhundert ebensowenig beteiligt, wie es in der Folgezeit in stärkster Weise an ihr teilnimmt.

§ 1. Hilarius von Poitiers.

Hieron. vir. ill. c. 100. Trithemius p. 30. A. Fabricius III, 236. Hist. litt. de la France I, 2, 139 ff. 180 f. Ampère I, 333. Bähr S. 53. Teuffel § 418, 1 ff. Ebert I, 134. Pitra, Spicileg. Solesmense I, 166 ff. ed. Peiper, Cypriani heptateuchos p. 270 ff.

Hilarius gehört nur zum kleinsten Teile in unser Gebiet, da sein Schwerpunkt in der Prosadarstellung liegt. Hilarius stammte aus Poitiers und zwar von heidnischen Eltern. Sein Streben nach Wahrheit führte ihn zum Christentume. Bald nach seinem Uebertritte erhielt er die bischöfliche Würde. Die Festigkeit jedoch, mit welcher er am nicänischen Bekenntnis hielt, führte im Jahre 359 seinen Sturz herbei, er wurde

vom Kaiser Constantius nach Phrygien verbannt. Wie Hilarius seine eigentümliche Richtung überhaupt dem Aufenthalte im Orient verdankt, so ist es zweifellos, dass ihm die Anregung zu seinen Hymnen ebenfalls infolge näherer Berührung mit seinen Feinden im Osten, den Arianern, gekommen ist. Ueber die Hymnen des Hilarius, die für uns völlig verloren zu sein scheinen, [1]) werden wir im Zusammenhange mit denjenigen des Ambrosius zu handeln haben. So bleibt uns hier noch ein eigentümliches Gedicht zu besprechen, welches man dem Hilarius auf Grund der einzigen Handschrift beigelegt hat. Es ist das von Pitra unter dem Titel „De evangelio" herausgegebene Gedicht. [2]) Dasselbe scheint nur ein unbedeutendes Fragment zu sein, denn vielleicht waren die Wunder Christi vollständig dargestellt; so aber bricht das Gedicht mit der Erzählung von Joh. 9, 1 ff. ab. Es behandelt in 114 Hexametern die Inkarnation und einen Teil des Lebens Christi und zwar in einer so mystischen Weise, wie sie uns nur selten entgegentritt. Nämlich die typologischen Beziehungen nehmen hier völlig überhand, so dass die eigentliche Erzählung ganz in den Hintergrund tritt. „Christus ist unsre Blume, unsre Zier und unser ewiger Lebensquell. Bei seiner Geburt erstrahlte das Kind im Freudenglanze der Erde, neues Licht erfüllte die Welt, Gestirne und Aether beneideten die Erde um das Geschenk; und die Erde freute sich und liess Veilchen und purpurne Blumen hervorspriessen. Alles war im Festesglanze, Meer, Wolken und Winde wurden von Freude ergriffen. Nur die Schlange befiel Aerger und Furcht, dass jetzt die Menschen aus ihrem Rachen gerettet waren. — Dann ging das Gestirn des Heilands auf und leuchtete den Magiern auf ihrem Wege zur Krippe; Myrrhen und Weihrauch bringen

[1]) S. Ebert I, 136 n. 1; 142 n. 1. J. Kayser, Beiträge z. Gesch. u. Erkl. d. ältesten Kirchenhymnen (2. Aufl.) I, 64 ff. hält die Hymnen „Lucis largitor splendide", „Deus pater ingenite", „In matutinis surgimus" für hilarianisch.

[2]) Spicileg. Solesm. I, 166, cf. p. XXXIV f. Soeben neu ediert von Peiper im Corp. SS. eccl. lat. XXIII p. 270 ff. Die Handschrift ist Sangall. 48 saec. VIII.

sie dar, Weihrauch dem Gotte, Myrrhen dem Menschen. [1]) Sei gegrüsst, du Kind Gottes, der du der Unvermählten entstammest und die Frucht eines keuschen Leibes bist! Obwohl sich die Jungfrau deine Mutter nennt und ihr Schoss sich erweitert hatte und sie von deiner Wiege spricht und sie dich unter Lächeln begrüsst, so ist doch die Mutter Jungfrau geblieben, sie weiss nichts von Erzeugung und hat nur die Freude der Mutter. [2]) Du bist das Werk des heiligen Wortes, geschaffen aus dem Munde des Vaters u. s. w. [3]) Dich haben einst die Propheten und die Könige vorherverkündigt. — Es mag gestattet sein, in die Geheimnisse des Himmels einzudringen! Vier Tiere von verschiedener Gestalt umgeben den Thron Gottes, eines mit dem Kopfe des Menschen, die andern mit dem des Löwen, des Adlers und des Kalbes. [4]) Sie alle haben Flügel und verschiedenen Dienst. Denn sie fliegen um das Haupt Gottes umher und bedecken sein Antlitz, damit ihm die Glut des Blitzes nicht schade; und ebenso umhüllen sie mit ihren Flügeln seine Füsse, damit die unten liegende Erde (Jesai. 66, 1) nicht verbrenne. Und zu je zweien fliegen sie mit ihrem goldenen Gefieder durch die drei Festen der Welt, und vielfältig sehend wachen sie über den Städten und den Handlungen und den Gebeten der Menschen. Und die Gestalten dieser vier Tiere weisen auf Christus hin, denn Christus ist Mensch, da er den Tod gekostet; er ist tapfer wie ein Löwe, wenn er die Ungläubigen bezwingt; und gleich dem Kalbe hat er sich als Schlachtopfer für die sündige Welt hingegeben, dem Adler gleich schwingt er sich zum Himmel empor. [5]) Und auf dem erhabenen Throne des Himmels sitzt

[1]) Diese Art der Erklärung der Magiergeschenke ist damals schon eingebürgert, cf. Juvenc. I, 250 f. und Hilar. Pictav. in Matth. 1, 5; später bei Prudentius Cath. XII, 69 ff. Ditt. 105 ff. und Sedul. C. P. II, 95 f. Es fehlt in unserm Gedichte das Gold für den König.

[2]) So auch Sedul. C. P. II, 67.

[3]) Es folgen Vers 34—42 lauter typologische Bezeichnungen Christi.

[4]) Die Beschreibung der Tiere nach Apoc. 4, 7 f.; das weitere ist Zusatz des Dichters.

[5]) Diese vier Symbole sind später den Evangelisten beigelegt worden, vgl. Sedul. C. P. I, 355 f. und (anders) die erste, einer späteren

der Vater, vor ihm ist ein Meer, der krystallenen Flut vergleichbar.[1]) Und dem Herrn dient die heilige Schar von 24 Aeltesten, die ihn anbeten; sie sind angethan mit goldenen Kronen auf den weissen Häuptern und in weissen Gewändern. Sie erheben sich und werfen ihre Kronen nieder und preisen den Herrn mit melodischer Stimme: ‚Heiliger Gott, dich rühmt das Geschlecht der Menschen, dich preisen die Tiere auf der Erde und in der Luft; auch die stumme Natur feiert dich. Dir lobsingen Hain, Hügel und Thäler; zu deiner Ehre saust der Sturm und zischt die Woge des Meeres.[2]) Auf verschiedene Art verehrt dich der Mensch, in Hainen und in Marmortempeln, auf gemalten und in ehernen Bildwerken; Gebete und Bitten sendet er zu dir und sucht dein Walten und deinen Namen zu erkennen.‘ Und wie der Blinde, dem sich ein Mensch naht, nicht weiss, wer es ist und wo er steht, und ihn daher mit den Armen zu erfassen sucht, so suchen die Heiden in ihrer Blindheit den, der vor ihnen steht; aber sie schiessen über das Ziel hinaus und treiben Possen, sie stellen Bildwerke auf und geben dem Gesuchten tausend Namen. Grössere Schuld freilich trifft die, welchen der Meister selbst erschien, mit denen er sprach und die er durch Bitten, Worte und Thaten zu belehren suchte. Sie haben ihn in ihrer Blindheit nicht gesehen, das Licht der Welt hat ihnen nicht geleuchtet.“[3]) Das Gedicht bricht dann nach kurzer Erwähnung von Joh. 5, 5 ff. und 9, 1 ff. mitten in der Erzählung ab.

Man ersieht aus dieser Inhaltsangabe, dass der Titel „De evangelio“ auf das Gedicht eigentlich nicht passt. Da in der verlorenen Fortsetzung höchst wahrscheinlich die weiteren

---

Zeit angehörende Praefatio des Juvencus (cf. Juvenc. ed. Marold p. VII adn. 3).

[1]) Die Verse 71 ff. scheinen schlecht erhalten zu sein, wahrscheinlich ist zwischen 73 und 74 eine Lücke. Die Vorlage ist Apoc. 4, 4 ff.

[2]) Hiermit ist zu vergleichen Victorinus de Jesu Christo deo et homine 133—137.

[3]) Ich nehme auch hier zwischen 104 u. 105 eine Lücke in der Ueberlieferung an, da jeder Uebergang fehlt.

Wunder Christi behandelt waren, so halte ich den Titel „De Christo“ für entsprechender; doch Sicheres lässt sich natürlich nicht hierüber sagen. Man erkennt aber auch, bis zu welchem Grade von mystischer Auslegung der Dichter vorgeschritten ist. Da Hilarius von Poitiers diese eigentümliche Art der Bibelinterpretation in die lateinische Welt eingeführt hat, so wäre seine Autorschaft des Gedichtes immerhin möglich. Die Sprache ist vielfach biblisch, erinnert aber auch zuweilen an Vergil.[1]) Sehr häufig dagegen findet eine enge Berührung mit Sedulius statt.[2]) Stammt daher das Gedicht von Hilarius, so müsste es von Sedulius benutzt sein, was ganz gut möglich ist. — Die Prosodie des Gedichtes ist sehr locker, die Aufzählung der Fehler findet sich bei Teuffel § 418, 2. Auch der Reim in seinen verschiedenen Formen ist nicht selten;[3]) doch spricht dies beides weder für eine frühe noch für eine späte Abfassung, da es sich sowohl früh als spät vorfindet. Die Autorschaft dem Hilarius von Arles[4]) beizulegen geht auch nicht gut an, da dessen Verskunst auf einer besseren Stufe steht. So muss einstweilen diese Frage noch offen bleiben.

§ 2. Ausonius.

Trithemius p. 53. A. Fabricius I, 144. Hist. litt. de la France I, 2, 281 ff. 292 ff. Teuffel § 422. Ebert (bei Paulinus von Nola) I, 294 ff. Ampère I, 236. Wattenbach I, 85. Handschriften: Leidensis Voss. lat. 111 s. IX; Paris. 7558 s. IX etc. s. Peipers praef. p. XXXVIII ff. Ausgaben: ed. C. Schenkl, Mon. Germ. auct. antiquiss. V, 2. 1883; rec. Rud. Peiper, Lips. Teubn. 1886.

---

[1]) Mit 88 vgl. Aen. I, 464, mit 91: Aen. III, 658.

[2]) 4: Sedul. C. P. II, 44; 5: ib. II, 48; 22 f.: II, 96; 27: II, 36. 44; 31 f.: II, 67; 57: II, 139; 95: I, 248. Die Bezeichnung von Christus als Verbigena (34) stimmt mit Prud. Cath. III, 2.

[3]) Leonini finden sich sechs (cf. Vers 42), andrer Reim in zehn Versen (cf. 40).

[4]) Bei diesem finden sich freilich einige Ausdrücke, die an unser Gedicht erinnern, so Vers 28 (Fabricius p. 304) moenia mundi (cf. 78 caeli per moenia) = Hil. 57; 79 mundi vigor vgl. mit Hil. 81 vigor ignee.

Decimus Magnus Ausonius [1]) ist um das Jahr 310 zu Burdigala geboren. Er erlernte die Grammatik und Rhetorik, um sie dann selbst wieder in seiner Vaterstadt zu lehren. Etwa im Jahre 364 wurde er von Valentinian I. nach Trier berufen, um dessen kleinen Sohn Gratian in Grammatik und später auch in Rhetorik zu unterrichten. Nachdem Gratian zur Regierung gekommen, erhielt Ausonius eine Beförderung und eine Ehrenstelle nach der andern, bis er im Jahre 378 zum Praefectus Galliarum und im folgenden Jahre zum Konsul erhoben wurde. Seither zog er sich wieder in seine Vaterstadt zurück und hat hier ganz der Beschäftigung mit litterarischen Dingen gelebt. Nachdem er schon zwei Ausgaben seiner Gedichte veranstaltet, ist er wahrscheinlich am Ende des Jahres 393 gestorben. — Jedenfalls war Ausonius einer der bedeutendsten Rhetoren seiner Zeit und seine wissenschaftlichen Kenntnisse sowie seine litterarische Erfahrung bringen ihn in eine Reihe mit den hervorragendsten Schriftstellern des 4. Jahrhunderts. Seine Formgewandtheit ist gross, in den verschiedensten Metren weiss er sich gefällig auszudrücken. Aber wir sehen doch überall in seinen Gedichten das rhetorische Element hervorleuchten, und wenn ihm auch oft eine gewisse Anmut nicht abzusprechen ist, so offenbart sich doch meistens ein gewisser gelehrter Anstrich und eine spielende Tändelei, die allerdings den dichterischen Wert seiner Erzeugnisse sehr herabsetzen.

Aus der grossen Anzahl der überlieferten Gedichte des Ausonius kommt nur ein sehr kleiner Teil für uns in Betracht, wir haben uns ja nur mit denjenigen Erzeugnissen zu beschäftigen, die unmittelbar christliche Stoffe behandeln. Und gerade in diesen steht Ausonius nicht eben sehr hoch. Sein Christentum hat etwas Geschäftsmässiges und Gemachtes und die Festigkeit seiner christlichen Ueberzeugung ist keineswegs bedeutend. [2]) Mit Ausnahme von sehr wenigen Gedichten bewegt

---

[1]) Ich folge hier den auf den neuesten Forschungen beruhenden Fasti Ausoniani bei Peiper p. XC—CXIV.

[2]) Vgl. Böcking, Jahrb. d. rheinländ. Altertumsfreunde VII, 66. So besonders Ephem. 132 (p. 80 Peiper) „Satis precum datum deo“.

sich Ausonius völlig frei und unbekümmert in der heidnischen Mythologie, die er allerdings für Fabeln hält (cf. Eph. 15). Seine christliche Gesinnung ist eine rein äusserliche geblieben. Wie oft hätte er bei seinen vielseitigen Geschäften oder bei seinen Reisen Gelegenheit gefunden,[1]) christliche Stoffe irgend welcher Art zu behandeln! Nur ein einziges Mal schwingt sich sein christlicher Glaube zu einer höheren Weihe in einem Gebete an Gott empor (Ephem. oratio, p. 7 ff.), denn das Gebet in der Domestica (p. 19) ist doch lediglich Vers- und Wortspielerei. Und auch in dem den späteren Jahren angehörenden Briefwechsel mit Paulinus gibt sich Ausonius seinem früheren Schüler gegenüber als schlechter Christ zu erkennen; der Schüler macht daher dem Lehrer mehrfach Vorwürfe über seine äusserliche Auffassung des Christentumes (vgl. Paulini ep. X, 19 ff., 85 ff., 185 ff., 278 ff., 293 ff.; Peiper p. 293, 296, 300, 305). Allerdings hält Paulinus auf den einstigen Lehrer doch so viel, dass er dessen Gebet in der Ephemeris für eines seiner eigenen Gedichte (Carm. IV, ad deum matutina precatio) ausgeschrieben hat.

Wenn wir nun zu den christlichen Gedichten des Ausonius übergehen, so werden wir zunächst auf die „Ephemeris" geführt, eine Sammlung von Gedichten, in welchen Ausonius die Hauptpunkte seiner Tagesbeschäftigung behandelt. Sie scheint noch vor dem Jahre 367 verfasst zu sein und wird durch ein sapphisches Gedicht eingeleitet. Parmeno, wohl ein fingierter Freund des Dichters, wird hier wegen seines lang ausgedehnten Schlafes gescholten. Wäre des Ambrosius Hymnus „Aeterne rerum conditor" damals schon bekannt gewesen, so würden wir ihn in diesen einleitenden sapphischen Strophen wahrscheinlich benutzt finden. So gilt aber bei Ausonius nicht der Hahn als Symbol des Morgens, sondern die Schwalbe (Eph. 2). — Die zweite Abteilung besteht aus 22 jambischen Dimetern. Hier wird die Zeit des Ankleidens durch ein erdichtetes Gespräch mit dem Sklaven beschrieben. „Auf, Knabe, hole mir die Schuhe und das Linnen; bringe

[1]) Wenn man ihn z. B. mit Prudentius vergleicht.

mir, was du sonst an Kleidung zur Hand hast, damit ich aufstehen kann. Hole ausserdem reines Quellwasser zum Waschen. Oeffne das Betzimmer, aber bereite nichts Besonderes vor, ein frommes Gebet und unschuldige Wünsche will ich da emporschicken. Und ich will keinen Weihrauch und Opferkuchen oder einen Rasenherd auf dem Altar. Denn ich bete zu Gott und dem gleichmächtigen Sohne und dem heiligen Geiste." Es folgt dann in 85 Hexametern das eigentliche Gebet, welches zum Teil schöne Stellen enthält: „Allmächtiger, den ich nur geistig wahrnehme, der du unbekannt bist den Bösen, aber geliebt von den Frommen, du bist ohne Anfang und ohne Ende, älter als die Zeit, [1]) die war oder kommen wird. Deine Gestalt und dein Wesen kann unser Geist nicht erfassen noch unsre Zunge preisen. Dich kann nur der Sohn sehen, das weltgestaltende Wort, welches war, ehe die Welt entstand und die Sonne geschaffen wurde. Dein Thron ist im Himmel und zu deinen Füssen liegt Erde und Meer und das finstere Reich der Nacht. Ohne Ruhe bist du und gibst allem Bewegung und Leben. [2]) Und du, o Christus, der du dem nicht geschaffenen Schöpfer entstammst, hast dir für dein Reich die Heiden erkoren, da das auserwählte Volk dich verschmähte. Du hast dich unsern Vorvätern gezeigt und nahmst unsre Schuld auf dich und erlittest den Tod und standest auf und bist zum Himmel gefahren. Du erschienst zu unserm Heil mit reichen Gaben und hieltest keine davon zurück, trage mein Gebet zu den Ohren des Vaters empor! Vater, gib mir Kraft [3]) gegen alle Versuchung und wende das Uebel von mir. Lass es genug sein, dass Adam und Eva der Schlange erlegen sind! Zeige mir den Weg, der mich nach dem Tode zum Himmel führt, wohin die frommen Väter ge-

---

[1]) Vgl. mit Vers 3 Prud. Sym. II, 95. Dracont. Satisf. 5. Laus Christi (anthol. lat. 878) 1.

[2]) Vgl. mit Vers 16 Boëth. cons. phil. III metr. 9, 3.

[3]) Auch hier (Vers 31) scheint Boëthius l. l. III metr. 9, 22 von Ausonius abhängig zu sein; vgl. ausserdem den ähnlichen Versanfang bei Tiberian. carm. IV, 28 (Baehrens P. L. M. III, 268).

langten und wohin Elias [1]) und Enoch emporstiegen! Verleihe mir, o Vater, dereinst das Licht des Himmels; ich halte nicht Steine für Götter, sondern ich erkenne dich als Vater des eingeborenen Sohnes und glaube, dass du aus beiden zugleich bestehst, der du als Geist über den Wassern schwebtest. Gib mir Verzeihung und erleichtere die geängstete Brust; denn ich suche dich nicht in den Eingeweiden der Tiere oder in vergossenem Blute, dein Walten ist nicht in den geheimsten Falten der Tierleiber zu erkennen. Ich will unsträflich wandeln und hoffe gut und rein zu werden. Nimm dich meiner Seele in der Stunde des Todes gnädig an. Und ich bitte dich folgendes zu gewähren: Befreie mich von Furcht und Begierde, lasse mich nichts Schimpfliches vollbringen und nichts einem andern zufügen, was ich selbst nicht leiden möchte. Lasse mich nicht in ungerechte Beschuldigung geraten, entziehe mir die Möglichkeit, Schlechtes zu thun, aber stets gib mir Gelegenheit, Gutes zu vollbringen. Einfach lass mich leben und gib mir treue Freunde, erhalte mir meine Kinder. Schmerzen des Geistes wie des Körpers halte fern von mir. Gib mir Frieden und Ruhe und lass mein Leben ein solches sein, dass ich in der letzten Stunde den Tod weder wünsche noch fürchte. Auf alles lasse mich verzichten, meine einzige Freude sei, deine Gnade zu erhoffen. Und bis dahin halte den Versucher fern von mir! Diese Gebete trage zum Vater empor, o Christus, der du Heiland, Herr und Gott bist und mit dem ewigen Vater in alle Ewigkeit herrschest." — Die Fortsetzung des Gedichtes erfolgt wieder in jambischen Dimetern: „Des Gebetes ist nun genug, obwohl wir armen Schuldigen ja nie genug zu Gott beten können." Darauf verlässt den Dichter die religiöse Stimmung und es werden nun die andern Beschäftigungen des Tages vorgeführt; aus ihnen geht hervor, dass der Dichter keineswegs dem Stillleben und der Zurückgezogenheit ergeben war, wie er den Leser in dem Gebete glauben machen will.

[1]) Mit Vers 41 f. ist Juvenc. II, 545 f. zu vergleichen. Dass Ausonius den Juvencus benutzt hat, suchte ich Ztschr. f. d. österr. Gymn. 1886 S. 241 f. und 1888 S. 584 zu erweisen.

Man erkennt, dass Ausonius zum Anfange des Gebetes seine Rechtgläubigkeit in der Auffassung Gottes voranstellt. Es folgen dann die einzelnen Bitten unter Berufung auf den christlichen Sinn des Betenden, der dem Heidentume völlig abgewandt sei; Christus wird als Vermittler mit Gott angerufen.

Das zweite christliche Gedicht sind die Versus Paschales in dem Abschnitte „Domestica". Es ist eine kurze Anrufung Gottes mit vielen Wiederholungen aus dem früheren Gebete. Wie die Dreieinigkeit im Himmel, so bestehe sie jetzt auch auf der Erde, seitdem der Kaiser (Valentinian I.) seinen Bruder (Valens) und Sohn (Gratian) zu Mitkaisern erhoben habe. Christus möge für diese Dreiheit von Herrschern bei seinem ewigen Vater bittend eintreten. Irgendwie selbständigen Wert hat das Gedicht nicht, es zeigt uns nur die schon früher [1]) beobachtete Sitte, für das Wohl des Herrschers sich an Gott zu wenden.

An dritter Stelle ist ein zweites Gebet zu besprechen, welches neben starkem Verfall der antiken Verskunst eine metrische Künstelei zeigt. Es besteht nämlich aus „Versus rhopalici", deren erstes Wort einsilbig ist, jedes folgende Wort aber je um eine Silbe wächst; [2]) das Gedicht ist in 14 Strophen zu je drei Versen eingeteilt. Dies Gebet ist infolge seiner gekünstelten Form schwülstig und zu sehr rhetorisch gehalten, als dass es auf den Leser Eindruck hervorrufen könnte. Das Suchen nach den vier- und fünffüssigen Worten am Schlusse hinderte ja jede Freiheit des Gedankens und so ist diese Wortspielerei als durchaus verunglückt zu betrachten. [3])

---

[1]) Laudes Domini 143 ff. Juvenc. IV, 805 ff.

[2]) Anfang- und Schlussvers: Spes deus aeternae stationis conciliator. So auch Anth. lat. 749, 1 Mars pater armorum fortissime belligerator. — Prosodische Verstösse finden sich Vers 5. 21. 19. 22. Hiatus begegnet 7. 25. 32. 33.

[3]) Vers 34 erinnert in seinen Worten an Prud. Ditt. 191 f; sonstige Benutzung des Ausonius durch Prudentius s. Ztschr. f. d. österr. Gymn. 1888 S. 584 f.

Hiermit schliessen die uns erhaltenen christlichen Gedichte des Ausonius und zugleich die christliche Dichtung Galliens in unserm Zeitraum. Letztere wird dann im 5. Jahrhundert besonders durch die Einfälle der Barbaren zu ganz besonderer Entwickelung und Blüte erweckt.

Kapitel IV.

Italiens christliche Dichtung im 4. Jahrhundert.

Mit dem 4. Jahrhundert tritt auch Italien in den Kreis derjenigen Länder ein, aus welchen uns Denkmäler der christlichen Dichtung erhalten sind. Dabei macht sich aber ein tiefgehender Unterschied geltend. In den Provinzen mochte der Gegensatz zwischen den heidnischen Kulten und dem Christentum weniger fühlbar sein als in Rom, wohin ja die meisten gottesdienstlichen Gebräuche und Götter der Provinzen allmählich gebracht worden waren. Rom war nach der Meinung der Christen der Sammelpunkt alles Aberglaubens, wie sich aus den Schriften der Polemiker und der Apologeten deutlich ergibt. Das Heidentum hatte hier an dem Mittelpunkte des grossen Reiches, wo sich die berühmtesten Tempel befanden, eine starke Stütze. Und auch die vornehmen alten Geschlechter, die ihre Macht auf die Gunst der Götter zurückführten, waren in ihrer konservativen Gesinnung kein unbedeutender Halt für das Fortbestehen der alten Staatsreligion. Italien und besonders Rom war daher der eigentliche Boden für den litterarischen Kampf zwischen Christen und Heiden, während in den Provinzen die neue Lehre schneller zum Siege gelangt ist. Diesem Kampfe entsprangen auf christlicher Seite neben den eigentlich polemischen Schriften auch solche, die zur Kräftigung und Stärkung des Glaubens der einmal für das Christentum Gewonnenen dienen sollten. Hiervon bemerken wir nun auch in der Poesie deutliche Spuren. Die christliche

Dichtkunst, die jetzt dem italienischen Boden erwuchs, ist grossenteils polemisch oder dogmatisch. Und es scheint, als ob zur Hervorbringung grösserer Werke die Ruhe gefehlt hätte, wir haben es nur mit kleinen Gedichten zu thun, von denen sich nicht eines mit den Werken des Juvencus oder Prudentius vergleichen kann.

§ 1. Victorinus.

Handschriften: Parisini 2772 s. X und 8093 s. IX. Leidensis Voss. lat. O 15 s. XI. Petropolit. F. XIV. 1 s. VIII. Ausgaben: G. Fabricius p. 302. 443. 761. Sanctae reliquiae duum Victorinorum Pictav. unius ep. mart. Afri alterius ... cum notis et praefatione D. Andr. Rivini, Gothae 1652. Cypriani opp. ed. Hartel III, 305. Migne patrol. 8, 1139. Neue Ausgabe de Maccab. von R. Peiper, Corp. SS. eccl. lat. XXIII, 240, vgl. 255. Teuffel § 408, 8. Bähr S. 50. Ebert I, 124 f. 315 f. Allgemeines: G. Koffmane, de Mario Victorino philosopho christiano, Breslau 1880. Hertz anal. ad Hor. IV, 24 f. M. Manitius, Rhein. Mus. 45, 156 f.

Dem Rhetor Victorinus, der vielleicht mit dem von Hieron. vir. ill. 101 und Augustin. conf. VIII, 2 angeführten Marius Victorinus identisch ist, werden einige christliche Gedichte beigelegt; seine Autorschaft ist allerdings durch nichts zu erweisen. Freilich dürfte das Schweigen des Hieronymus nicht dagegen sprechen, weil dieser in dem Werke „de viris illustribus“ nur über die grösseren christlichen Gedichte handelt und die kleineren fast sämtlich übergeht. Am meisten gesichert dürfte noch die Autorschaft des Victorinus bei dem Carmen de fratribus VII Macchabaeis interfectis ab Antiocho Epiphane sein. Denn dass dies Gedicht einen Rhetor zum Verfasser hat, steht unbedingt fest, es wird allerdings in den nicht interpolierten Handschriften einem Hilarius beigelegt. Eigentlich ist es nur eine rhetorische Uebung über das Thema 2. Macc. 7, die Hinrichtung der sieben makkabäischen Brüder. Dieses Sujet lässt sich wohl dichterisch behandelt denken, aber unser Dichter hat sich eine ganze Menge von Einzelzügen aus seiner Vorlage entgehen lassen und ist meiner Ansicht so wenig als möglich dramatisch verfahren. Denn das Gedicht

entbehrt fast gänzlich der Handlung, es besteht in der Hauptsache aus zwölf längeren oder kürzeren Reden, die fast sämtlich der Mutter in den Mund gelegt werden und den Zweck haben, die Söhne im Halten des Gesetzes zu bestärken und sie zu ermahnen, freudig in den Tod zu gehen. Die Seelenstärke der Mutter wird zwar auch 2. Macc. 7, 20 ff. und 27 f. gerühmt, aber davon steht nichts in der Vorlage, dass sich die Mutter so jeden Gefühles bar gezeigt habe, wie sie unser Dichter schildert. Und die wirkliche Mutter der Makkabäer lebt in dem festen Glauben (7, 23. 30), dass Gott ihre Söhne wieder lebendig machen und sie ihr wiedergeben werde. Das wird in der christlichen Bearbeitung gänzlich verwischt. Eine andre wesentliche Abweichung ist der Tod der Mutter; nach der Vorlage wird sie hingerichtet, nach dem Gedichte aber stirbt sie aus Freude über den heldenmütigen Tod ihrer Söhne. Man sieht, dass der Dichter das Sterben der Makkabäer zu einem Martyrium im christlichen Sinne umgearbeitet hat, wie es auch in der späteren Zeit aufgefasst wurde (vgl. Prud. Perist. V, 523 ff. X, 751 ff.). Ausserdem hat der Dichter, um die Mutter recht hervortreten und sie als die Ursache des Todes ihrer Söhne erscheinen zu lassen, gleich anfangs eine bedeutende Veränderung vorgenommen. Antiochus unterhandelt nämlich zuerst mit der Mutter und verspricht ihr hohen Lohn, wenn sie und ihre Söhne von ihrem Gesetze abtrünnig würden. Als sie sich weigert, erträgt sie standhaft die Qualen der Folter. Dann erst beschliesst Antiochus, die Söhne zu töten, um damit das Herz der Mutter zu treffen. Aber auch hierin hatte sich der König geirrt, denn die Söhne werden von dem Zureden der Mutter in ihrem Glauben bestärkt und gehen freudig in den Tod. Diese Veränderung ist nicht ungeschickt, durch sie konnte das ganze Bild lebendiger gestaltet werden. Aber das ist nicht geschehen, denn der Dichter verdirbt alles wieder durch die ungewöhnlich langen und an fortwährender Wiederholung leidenden Reden, die er selbst jedenfalls für ein besonderes Kunststück gehalten hat. Sie verleihen dem Gedicht eine schleppende Breite und nicht wenig Eintönigkeit; denn die Sprache ist schwerfällig, wenn sie auch

nach guten Mustern gebildet ist. So ist Vergil häufig benutzt [1]) und auch an Horaz finden sich Anklänge. [2]) Dagegen zeigt das Gedicht in Hinsicht auf die Prosodie auffällig viele Verstösse, wenn man auf den kritisch gereinigten Text Peipers zurückgeht, während die interpolierte Fassung die meisten Fehler verwischt hat. Leoninisch gereimte Verse finden sich unter den 394 Hexametern im ganzen 30 (vgl. 148) während 37 Verse andern Reim zeigen (vgl. 42); paarweise findet sich der Endreim von Hexametern an 21 Stellen (vgl. besonders 11 f. und 88 f.).

Ein zweites Gedicht, welches man einem Victorinus beilegt, führt die Aufschrift „De Jesu Christo deo et homine". [3]) Es enthält 137 Hexameter, und behandelt die Heilsthätigkeit Christi. Der Anfang preist die Menschwerdung des Heilandes und die Jungfräulichkeit der Maria; der Dichter bittet Christus, ihm Kraft zu verleihen, um ihn würdig zu besingen. Nachdem Gott den Befehl gegeben, dass Christus in der Welt als Erlöser erscheinen solle, wird der Heiland unter dem freudigen Aufruhr der Elemente geboren. Seine äussere Erscheinung ist Gott ähnlich und herrlich zu sehen. Darauf werden die hauptsächlichsten Wunder Christi kurz dargestellt. Es folgt der Verrath des Judas, die Anklage und Verurteilung, endlich die Kreuzigung. Dann werden die Wunder ausführlich beschrieben, die sich beim Tode Christi zutrugen. Christus steht wieder auf und erscheint seinen Jüngern: er fährt gen Himmel und erhält seinen Sitz auf des Vaters Throne in dem prächtigen Himmelspalaste. Die tote wie die lebende Schöpfung preist ihn und lobsingt ihm.

Jedenfalls ist dies Gedicht viel lebendiger und abwechslungsreicher, als das vorige. Denn wenn auch der Dichter

---

[1]) Rhein. Mus. 45, 157.

[2]) Hertz anal. IV, 25. Der Anfang von Vers 1 (Rex fuit Antiochus) erinnert an Juvencus I, 1; „Rex fuit Antiochus" auch Gesta Apollonii 1 (Poetae lat. aevi Carolini ed. Dümmler II, 486). Mit Vers 107 ist Sedul. C. P. V, 60 zu vergleichen.

[3]) Ausgaben: G. Fabricius p. 761. Rivinus p. 124. Ebert behandelt das Gedicht überhaupt nicht.

besonderen Wert auf die Kürze der Darstellung gelegt hat, so zeigen doch manche Partieen nicht wenig Anschaulichkeit, so Vers 1—9 die Menschwerdung Christi,[1]) 82—89 Christus am Kreuze und 92—106 die Wundererscheinungen bei Christi Tode. Sowohl hiernach als auch besonders nach der Sprache ist nicht anzunehmen, dass das vorige und dieses Gedicht denselben Verfasser haben. Allerdings geht auch hier der poetische Ausdruck vielfach auf Vergil[2]) zurück. Doch die spezifisch christliche Diktion überwiegt und jeder Leser wird sich überzeugen, dass der Verfasser sich eng an die schon bestehende Ausdrucksweise christlicher Dichtung angelehnt hat. Besonders kommt hier Sedulius in Betracht, denn zwischen dessen Carmen Paschale und unserm Gedichte besteht an vielen Stellen ein naher Zusammenhang und zwar ist, wie es scheint, Sedulius nicht der Benutzer.[3]) Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass das Gedicht mit dem Victorinus nichts zu thun hat. — Die Prosodie ist verhältnissmässig rein und der Versbau im allgemeinen gut (vgl. Vers 71 und 92). Reim zeigt sich in verschiedenen Formen nicht selten.[4]) Zu erwähnen sind schliesslich Ausdrücke wie „tonans“ (3 und 92) und „virtus“ (52) für Christus, letzteres vielleicht nach Juvencus (hist. evang. IV, 385).

Ich schliesse hier gleich ein weiteres Gedicht an, welches dem Victorinus beigelegt worden ist, in den meisten Handschriften allerdings einem Cyprian zugeschrieben wird. Es betitelt sich „De Pascha“, wird aber auch „de cruce“ oder

---

[1]) Dieser Teil hat im allgemeinen grosse Aehnlichkeit mit dem Anfang des Gedichtes Laus Christi (Anth. lat. 878), aber auch mit (Damasi?) Carmen Paschale.

[2]) Mit Vers 20 vgl. Ecl. VIII, 41; 29 f.: Aen. IV, 150; 30: Aen. I, 589; 74: I, 150.

[3]) Mit Vers 2 vgl. Sedul. C. P. II, 42; 3: II, 40; 26: I, 44: 57: IV, 290; 59: III, 124; 64: I, 159; 83: V, 189. — Ein weiterer wörtlicher Gleichklang Vers 55 f.: Prud. Apoth. 742 f. Ferner vgl. Vers 81: Carm. de Pascha 21; mit 82 ff. vgl. das ganze Gedicht de Pascha.

[4]) Leoninisch sind 5 Verse, andern Reim zeigen 8 Verse (vgl. 130); paarweise gereimt sind 4 f. 53 f. 72 f. 100 f. 109 f. 135 f.

„de ligno vitae“ genannt.[1]) Dies Gedicht von 69 Hexametern ist ein allegorisches, seinen Mittelpunkt bildet das Wachstum des Baumes des Lebens; in ihm wird das Wachstum der christlichen Kirche versinnbildlicht. In dem allegorischen Gewande und auch im Ausdrucke erinnert es öfters an Lactantius' Gedicht de phoenice. „Mitten im Erdkreise liegt ein Ort Golgatha. Hier wurde aus wildem Holze ein Reis gepflanzt, welches heilkräftige Früchte hervorgebracht hat. Diese kamen aber nicht den Anwohnern, sondern Fremden zu gute. Aus dem Stamme jenes Baumes breiten sich in Form von Armen zwei Aeste aus. Als das Reis gepflanzt war, wuchs am dritten Tage ein Ast empor, der schon nach 40 Tagen in den Himmel hineinragte. Aus diesem Aste wuchsen zwölf Aeste, die den ganzen Erdkreis beschatteten, um allen Völkern Himmelsspeise und ewiges Leben zu spenden und ihnen die Lehre von der Besiegung des Todes zu bringen. Und nach fünfzig[2]) Tagen zerstreute der Wind himmlischen Nektar vom Wipfel auf die Aeste, so dass frischer Tau vom Laube herabtroff. Und im Schatten des ungeheuren Laubdaches war eine Quelle, die stets klares und helles Wasser gab; um das Wasser aber schimmerte die Blütenpracht der Wiese. Unzählige Menschen kamen zu dem Baume, Menschen von allerlei Stamm, Geschlecht, Alter und Stand. Ihr Verlangen erregten die herrlichen Früchte, welche der Baum trug; doch sie konnten die Früchte nicht eher abpflücken, als bis sie sich in der heiligen Quelle gebadet und das Wasser alle Spuren des Weges an ihnen getilgt hatte. Da gehen sie nun umher und betrachten die Früchte auf den hohen Aesten mit sehnsüchtigen Blicken. Finden sie eine Hülle oder eine Frucht, so bemerken sie noch während des Verzehrens eine Veränderung ihres Sinnes. Denn durch den himmlischen Geschmack ent-

[1]) Nach dem Inhalt ist die Aufschrift „de cruce“ die wahrscheinlichere. Monacensis 208 und Parisinus 17349 überliefern freilich „de Pascha“. Drucke: G. Fabricus p. 302. Rivinus p. 140. Cyprian ed. Hartel III, 305. Jüngere Handschrift: Vindobonensis 3279/V 636 saec. XIV.

[2]) Hiermit ist die Pfingstzeit symbolisiert, während durch die vierzig Tage die Quadragesima ausgedrückt wird.

schwindet ihnen alle Habsucht und alles Uebel. Viele freilich erzürnen hierüber und verachten thörichten Sinnes die herrliche Kost und geben sie wieder von sich. Bei andern kommt der üble Geist wieder zum Ausbruch, andre baden sich in der reinen Quelle und wälzen sich auf dem Rückwege wieder in Schmutz und Staub. Viele aber nehmen das Gute dankbar auf und behalten es bei sich. Und wer sich nach der heiligen Quelle sehnt, der gelangt in sieben Tagen zu ihr. Er badet seinen Leib in dem klaren Wasser. So wäscht er zugleich die Fehler seiner Seele und das frühere Leben ab und reinigt die Seele, auf dass sie in den Himmel gelangen kann. Dann isst er von den Früchten und nimmt von den aufstrebenden Aesten seinen Weg zum Himmel. Das ist der Baum des Lebens, der für alle Gläubigen geschaffen wurde."

Man erkennt, dass die Allegorie in dem Gedichte gut durchgeführt ist. Die Symbolik beruht auf jüdischer und christlicher Grundlage. Das gepflanzte Reis stammt aus Jesai. 11, 1 (Et egredietur virga de radice Jesse)[1], der Baum ist Christus, die beiden Seitenäste sind die Arme des Kreuzes; die zwölf Aeste, die sich dem Hauptstamme entwickeln, sind die zwölf Jünger. Der Wind ist der hl. Geist, der Himmelsnektar sind die Zungen, die über die Jünger kamen; die Quelle endlich ist die Taufe. Der Grundgedanke ist der, dass von Christi Kreuz alles Heil für diejenigen ausgeht, welche sich ihm gläubig nahen. Mit denjenigen, welche vom Baume des Lebens[2]) gekostet haben, aber die Frucht verschmähen, werden die Abtrünnigen und Häretiker bezeichnet.

Die Sprache des Gedichtes[3]) ist die des antiken Epos und besonders Vergil nachgebildet; dagegen finden sich Be-

[1]) S. auch Prudent. Cath. XII, 49 „Jam flos subit Davidicus | Radice Jesse editus".

[2]) Vgl. Carm. de Jesu Chr. deo et homine 84 ‚Ligno vita perit, per lignum vita revertit"; Sedul. C. P. I, 76 ff.

[3]) Ueber die Benutzung Vergils s. Ztschr. f. d. österr. Gymn. 1886 S. 410. Mit 27 f. vgl. Ovid. Met. III, 407. — Leoninischer Reim findet sich in acht, andrer Reim in vier Versen, Endreim 44 f. Mangelhafte Prosodie macht sich bemerkbar Vers 10. 24. 59.

rührungen mit der Sprache der christlichen Dichtung nur ganz selten. Die Prosodie ist meist rein und auch der Reim ist nicht eben häufig angewendet. — Möglicherweise gehört das Gedicht nach einer Bemerkung Eberts (I, 316, Anm. 1) erst in das 5. Jahrhundert. Vielleicht wird sich auch hier, wie bei dem andern unter dem Namen des Victorinus überlieferten Gedichte eine sichere Entscheidung treffen lassen, wenn der kritische Apparat einer neuen Ausgabe vorliegt.

§ 2. Damasus.

Handschriften: Petropolitanus F. XIV. 1. Vatic. Palat. 591. 833; zum Petrop. vgl. noch Leo, Fortunati Carm. p. XIII n. 18. Ausgaben: cum notis M. M. Sarazanii, Rom 1638; aucta et illustrata ab A. M. Merenda, Rom 1754, abgedruckt bei Migne patrol. 13, 111—442. Trithemius p. 31. A. Fabricius II, 421. Gams II, 1, 330 f. Bähr S. 44 ff. Teuffel § 422. Ebert I, 127. A. Couret, de Damasi . . . carminibus, Grenoble 1869. B. de Rossi, bulletino di archeolog. crist. 3, 6, 26; 4, 2; 4, 3, 7. C. Stornaiolo, studj e docum. di stor. e dir. 7, 13.

Hieron. vir. ill. 103: Damasus Romanae urbis episcopus elegans in versibus componendis ingenium habuit multaque et brevia opuscula heroico metro dedit et prope octogenarius sub Theodosio principe mortuus est. Hieron. ep. XXII, 22 (I, 106 Vall.) „legas . . . de virginitate . . . papae Damasi super hac re versu prosaque composita“.

Papst Damasus, aus Spanien gebürtig,[1]) hat mit besonderer Vorliebe das christliche Epigramm gepflegt. Wahrscheinlich war diese Dichtgattung nicht neu,[2]) doch Damasus ist der erste Dichter, auf den eine grössere Anzahl uns erhaltener Epigramme sicher zurückgeführt werden, wie die häufige Anführung seines eigenen Namens beweist. An diese Epigramme schliessen sich andre kleine Gedichte zum Preise von Aposteln, Heiligen und Päpsten an. So feiert Carm. I (ed. Merenda)

---

[1]) S. Gams II, 1, 331. Sein Geburtsjahr ist wahrscheinlich 305; zum römischen Episkopate gelangte er 366. Im Jahre 384 ist er gestorben.

[2]) Das älteste christliche Epigramm aus Italien bei de Rossi, inscr. Christ. urb. Rom. I, 64. N. 101 ist aus dem Jahre 348.

David als König, Sänger und Besieger des Goliath; das Gedicht entstand, als Damasus die Erklärungen des Hieronymus zu Davids Psalmen erhalten hatte. Carm. II preist in ähnlicher kurzer Weise die Menschwerdung Christi und die Besiegung des Todes.[1]) Carm. III—V handeln gleichfalls von Christus.[2]) Das längste Gedicht des Damasus (VII) besingt die Bekehrung und das Martyrium des Apostels Paulus in 26 Versen. Dagegen sind die beiden Hymnen des Damasus auf den Apostel Andreas und die heilige Agatha (VIII in jambischen Dimetern, XXX in hyperkatalektischen daktylischen Trimetern) kaum echt, da in beiden der Reim vorhanden, in XXX sogar ganz durchgeführt ist. Mindestens wird infolge dessen der zweite Hymnus durchaus verdächtig. Hierzu kommt aber noch die mangelhafte Prosodie. Ebert hat nämlich (I, 181) für Ambrosius den Beweis geführt, dass in diesen ältesten Hymnen das Metrum mit Sorgfalt beobachtet und die Quantität genau gewahrt ist. Sie zählen also nicht zur volkstümlichen Dichtung, sondern zur Kunstpoesie. Wären nun unsre beiden Hymnen von Damasus wirklich verfasst, so müssten sie immerhin einige Zeit vor denjenigen des Ambrosius gedichtet sein, die nicht vor 385/386 fallen können.[3]) Da sie also die ältesten uns erhaltenen Hymnen darstellen würden, so hätten wir ohne Zweifel gleichfalls prosodische Strenge in ihnen zu erwarten. Doch es finden sich mehrfach Verstösse (VIII, 6. 13. XXX, 5. 21), und so dürfte ihre Echtheit auch aus diesem Grunde

[1]) Ich glaube jetzt bestimmt, dass dies Gedicht von Damasus verfasst ist; es steht auf derselben Stufe wie das vorige Gedicht. Im übrigen vgl. Rhein. Mus. 45, 317.

[2]) Die Spielerei in C. VI mit allen möglichen Beiworten für Christus gehört sicher einer späteren Zeit an; zudem findet sich das Gedicht im Cod. Turicensis 78 (s. IX) fol. 157 als von einem Silvius verfasst; vgl. Riese anth. lat. 689a. Zu vergleichen sind hiermit Carm. Orientio trib. II und III, 96—146 (ed. Ellis p. 243 ff. 247 ff.) und Ennodii Carm. I, 9, 25—29 (ed. Hartel). Aehnliches auch schon bei Ausonius (ed. Peiper) Ephem. 81 f. p. 11.

[3]) S. M. Ihm, Studia Ambrosiana p. 59 (Lips. 1889). — Inschriftliche Erhaltung von Gedichten s. bei Kayser Beiträge z. Gesch. u. Erkl. d. ält. Kirchenhymnen I, 98 2. Aufl.

zu beanstanden sein. Die folgenden Gedichte sind kurze Lobpreisungen der Apostel Petrus und Paulus, der Märtyrer Stephanus und Marcellus, der Päpste Eusebius und Marcus; es folgen die Heiligen Laurentius und Felix. Carm. XVI ist eine Aufschrift für ein Grab, in welchem Märtyrer von unbekannter Zahl und ohne Namen lagen, wo also eine alte Inschrift fehlte. Die folgenden Gedichte feiern die Märtyrer Eutychius, Tarsicius, Gorgonius, Saturninus, Maurus, einen griechischen Märtyrer unbekannten Namens, Marcellinus und Petrus, Felix und Adauctus, Nereus und Achilleus, Protus und Hyacinthus, Chrysanthus und Daria und die hl. Agnes.[1]) Es folgen dann einige Epitaphien, nämlich die Grabschrift der Irene, der Schwester des Damasus, ein Gedicht, das sich durch häufig angewandten Reim auszeichnet (erhalten in der Vita s. Irenes Acta SS. Feb. III, 248), ferner das ergreifende Epitaph der Projecta, der Tochter des Konsuls Florus. Carm. XXXIII ist zur Aufschrift für eine Stätte bestimmt, wo Damasus selbst begraben zu werden wünschte; doch die Heiligkeit der Stätte hielt ihn, wie er selbst sagt, davon ab, indem dort eine grosse Anzahl Märtyrer begraben lagen. Das folgende Gedicht enthält des Damasus eigene Grabschrift, die in einfacher und ungesuchter Sprache seinen Glauben an die Auferstehung ausspricht. Die drei letzten Gedichte endlich sind für Bauwerke bestimmt, die Damasus selbst ausgeführt hatte, nämlich für eine Kirche des hl. Laurentius und für die Fontes Vaticani. Andres scheint ihm nur mit zweifelhaftem Rechte beigelegt zu werden, doch besitzen wir von ihm noch ein Gedicht auf Hippolyt. Dagegen sind nicht alle seine Aufschriften erhalten, wie aus einem kurzen Gedichte des Papstes Vigilius hervorgeht, der ihm Gedichte über die Märtyrer Vitalis, Martialis

[1]) In der Ausgabe des Sarazanius p. 78 (N. III) folgt hier ein anders Gedicht; Constantina, die Tochter Constantins, hat der hl. Agnes eine Kirche geweiht und diese wird vom Dichter besungen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass es von Damasus verfasst ist, denn es zeigt dieselbe Sprache und auch das Akrostichon (Constantina deo), welches sich bei Damasus IV und V (in Verbindung mit dem Telestichon, jedesmal Jesus) findet.

und Alexander zuschreibt.[1]) Ausserdem verfasste Damasus ein Doppelwerk in Poesie und Prosa über die Jungfräulichkeit.[2]) Nach den erhaltenen Resten lässt sich über die dichterische Begabung des Damasus nicht urteilen; es sind alles Aufschriften von ganz geringem Umfange, worin sich ein besonderes Talent nicht offenbaren konnte. Die vorhandenen Stücke selbst sind von sehr verschiedenem Werte. So tragen III—V lediglich ein dogmatisches Gepräge, XIII—XV und XIX, XXI, XXII, XXIV, XXVI, XXVII sind fast ohne jeden Inhalt. Denn von der Mehrzahl der Märtyrer weiss Damasus kaum etwas andres als den Tod zu melden. Nach Carm. XVI (und XXXIII) zu urteilen, hat Damasus die alten christlichen Grabstätten aufgesucht und mit Hilfe von mündlicher[3]) oder schriftlicher Ueberlieferung zu den betreffenden Namen auf den Gräbern Gedichte gemacht. Auf ihn scheint also die poetische Heiligenlegende zurückzuführen sein.[4]) Von etwas bedeutenderem Gehalte dagegen sind die Gedichte auf David, Christus (II), Paulus, Paulus und Petrus und die Epitaphien der Irene und Projecta. Einen höheren dichterischen Wert haben die Gedichte freilich nicht. Der Stil ist oft rhetorisch aufgeputzt (vgl. I, 9 ff. VII, 17 ff. XI, 3 f. XII, 4. XV, 1. XXV, 4 ff. etc.) und dabei oft recht ungelenk, Verstösse gegen die Verskunst sind sehr häufig.[5]) Auch Damasus hat es nicht verschmäht, sich an frühere Muster anzulehnen, unter denen besonders Vergil hervortritt; ausserdem macht sich die Benutzung von Juvencus öfters bemerkbar.[6])

---

[1]) Cf. die Prolegomena von Merenda bei Migne 13, 267. Allerdings ist hier Vers 1 „Gethae" verdächtig, was doch nur auf die Goten gedeutet werden kann.

[2]) Ob sich Alcimus Avitus an ihn angelehnt, ist nicht mehr festzustellen. Aldhelm scheint ihn nachgeahmt zu haben, soweit es sich um das Aeussere handelt, ebenso Sedulius im Carmen und Opus Paschale.

[3]) So erzählt er XXIII, 2, dass er als Knabe das Schicksal der Heiligen Marcellinus und Petrus von deren eigenem Henker erfahren habe.

[4]) Hierzu vgl. besonders XVII. XX. XXIII. XXIX.

[5]) Ueber den Stil und die Prosodie des Damasus s. Rhein. Mus. 45, 316.

[6]) Ueber diese Vorbilder vgl. daselbst S. 316 f. — Carm. XIII be-

So gehört auch Damasus in der Poesie nicht zu den hervorragenden Vertretern, aber jedenfalls hat er auf die Folgezeit keinen unbedeutenden Einfluss ausgeübt,[1]) indem man ihm in der dichterischen Behandlung von Märtyrer- und Heiligengeschichten nachfolgte. Möglich ist es immerhin, dass auch Prudentius die erste Anregung zu seinem Liber Peristephanon durch die Gedichte des Damasus erhalten hat.

§ 3. Proba und andre Centonen.

Trithemius 72 f. A. Fabricius II, 551. Bähr S. 69. Teuffel § 436, 7. Ebert I, 125 f. Handschriften: Parisin. 13048 s. VIII/IX. Paris. 7701 s. IX. Laudunensis 279. 273 s. IX. Palatinus 1753 s. IX/X. Ausgaben: ed. princeps Venet. 1472 Bartholom. Girardini; Migne patrol. 19, 803; rec. et comm. crit. instr. C. Schenkl (Corp. SS. eccl. lat. Vindob. XVI, 511—639). Allgemeines: J. Aschbach, Wiener S. B. 64, 369.

Isidor. de vir. ill. 22 Proba uxor Adelphi proconsulis femina idcirco inter viros ecclesiasticos posita sola pro eo quod in laude Christi versata est, componens centonem de Christo Vergilianis coaptatum versiculis. Cuius quidem non miramur studium sed laudamus ingenium. Quod tamen opusculum legitur inter apocryphas scripturas insertum; orig. I, 38, 25 Denique Proba uxor Adelphi centonem ex Vergilio de fabrica mundi et evangeliis plenissime expressit, materia composita secundum versus et versibus secundum materiam concinnatis (= Tertull. de praescr. haer. c. 39).

---

steht aus sieben daktylischen Pentametern, einem Hexameter und dem Anfange eines Verses. XIV und XXVIII bestehen aus Distichen, sonst sind die Verse des Damasus mit Ausnahme der beiden verdächtigen Hymnen sämtlich Hexameter. Von diesen 280 Hexametern (C. I—XXXVII) sind 21 leoninisch, 22 zeigen anderen Reim (cf. XXXIII, 8). Paarweis gereimt sind I, 9 f. 13 f. VII, 9 f. XII, 1 f. XVII, 1 ff. XX, 7 ff. XXIV, 2 f. XXV, 2 f. XXX, 3 f. 5 f. 8 f. XXXIV, 3 f. und XXXVI, 9 f. Ausserdem ist zu bemerken, dass von den 11 Versen des Gedichtes XXXIII 7 Verse mit Hic beginnen.

[1]) Inschriftlich haben sich z. B. erhalten (Rossi, Roma sotteranea II tav. Ia und II) die Gedichte XXXIII und (ib.) X, sowie (ib. tav. III) XII. Ausserdem ein sonst unbekanntes Gedicht aus S. Andrea am Sorakte in Benedicti chron. 2 (Mon. Germ. SS. III, 697).

Die Dichterin Proba[1]) stammte aus sehr vornehmer Familie. Ihr Grossvater Probus war Konsul im Jahre 310, ihr Vater Petronius Probianus bekleidete das Konsulat im Jahre 322. Vermählt war sie mit Clodius Celsinus Adelphius, der im Jahre 351 die Würde eines Praefectus Urbis erhielt. Von den Söhnen der Proba bekleidete Olybrius im Jahre 379 das Konsulat, Alypius wurde zwölf Jahre später Praefectus Urbis.[2]) Bevor sich Proba zum Christentume bekehrte, hat sie nach ihrer eigenen Aussage die Geschichte der letztvergangenen Zeit zum Gegenstande eines Epos gemacht.[3]) Näheres hierüber erfahren wir aus einer Notiz, die sich in einer verschollenen italienischen Handschrift saec. X fand, nämlich dass jenes Gedicht den Krieg zwischen Constantius und dem Usurpator Magnentius behandelt habe.[4]) Dies Epos, welches sich wahrscheinlich sehr eng an Vergil anschloss, ist verloren, und wir besitzen nur noch ein grösseres, allerdings ganz unselbständiges Gedicht der Proba aus der späteren Zeit. Nachdem sie nämlich zum Christentum übergetreten war, wirkte sie für ihre neue Religion in der Weise, dass sie einen Teil des Alten Testaments und die Evangeliengeschichte in Vergilverse umsetzte und so einen Cento verfasste. Solche Centonen gab es schon in der früheren Zeit;[5]) wir wissen aber nicht, ob vor Proba dergleichen Gedichte schon in christlichem Sinne zusammengestellt wurden. Es scheint vielmehr aus Isidor hervorzugehen, dass Proba hiermit den Anfang gemacht hat.

Der Cento Probas fasst 694 Verse, von denen 55 die

---

[1]) Sie ist nicht identisch mit der Anicia Faltonia Proba, die man früher für die Dichterin hielt; jene Proba ist deren Enkelin.

[2]) Vgl. Symmachi opera ed. Seeck p. XCI ff. und Proba ed. Schenkl p. 513 f.

[3]) Cento Probae 1—8.

[4]) Montfaucon Diar. Ital. p. 36. Diese Notiz gewinnt dadurch sehr an Wahrscheinlichkeit, dass man auch aus den Worten der Proba (Vers 1—8) nur auf einen Bürgerkrieg schliessen kann.

[5]) Tertull. de praescr. haer. c. 39 Vides hodie ex Vergilio fabulam in totum aliam componi etc. Vergilcentonen aus späterer Zeit im Cod. Salmasianus (Paris. 10318), danach Riese anth. lat. 7—18. Baehrens P. L. M. IV, 191—240.

Vorrede bilden und sechs auf ein kurzes Nachwort entfallen; den zweiten Hauptteil leiten 13 Verse ein (333—345). Der ausserordentliche Einfluss, den Vergil in der späteren Zeit auf die dichterischen Bestrebungen ausgeübt hat, lässt sich nicht am wenigsten durch einen solchen christlichen Cento erkennen. Obwohl man ja dem Inhalt der heidnischen Poesie schroff gegenüberstand und ihn ganz zu verdrängen suchte, konnte man doch die allgemeingültige Form nicht entbehren und flickte beinahe wortgetreu Verse, Halbverse oder kleinere Versteile aus Vergil an einander. Wenn nun auch die Reichhaltigkeit der vergilischen Sprache hierfür einen ziemlich grossen Spielraum gestattete, so versteht es sich doch von selbst, dass eine Menge unpassende und gar nicht christliche Wendungen untergelaufen sind. Der biblische Bericht erhält dadurch eine ganz andere Färbung und das rhetorische Element der Römer verleitete auch hier zu allerlei Ausschmückungen,[1]) die zur Vorlage hinzugesetzt wurden. Andrerseits konnte ja mit Vergils Worten die biblische Erzählung nicht völlig wiedergegeben werden, und so entstanden eine Menge Lücken und Unverständlichkeiten.[2]) Die Eigennamen werden überhaupt ausgelassen; für das Alte Testament begegnet einzig und allein der Name Aegyptens (321), für die Lebensgeschichte Christi fehlen die Namen gänzlich. So wird der Inhalt des Cento nur einem Eingeweihten verständlich.

Ob Proba einen grösseren Teil des Alten Testamentes bearbeiten wollte, geht aus der Einleitung nicht hervor. Jedenfalls wurde ihr der Stoff zu gross, Vers 330 bricht sie die Erzählung ab und sagt, dass sie das weitere übergehe und andern überlasse. So reicht die Darstellung nur bis zur Sündflut einschliesslich, über die Auswanderung aus Aegypten wird Vers 317—330 nur noch ganz kurz berichtet. Ausführlich wird überhaupt nur die Schöpfung und der Sündenfall erzählt, daran schliesst sich 278 ff. der Tod Abels und die durch den Sündenfall herbeigeführte Aenderung in der Natur und 307 ff.

---

[1]) Vgl. z. B. 402 ff. die Worte Gottes bei der Taufe Jesu

[2]) S. Schenkl p. 554 ff.

die Sündflut. Dann wendet sich Proba zum Neuen Testamente; ein grösseres Werk wolle sie beginnen, nämlich die Erfüllung der alten Weissagungen und die Menschwerdung Christi. Sie erzählt darauf ziemlich ausführlich die Jugendgeschichte des Heilands, meist nach Matthäus und Marcus. Darauf geht sie zum reichen Jüngling und zum Sturm auf dem Meere über, um dann sofort den Einzug Christi in Jerusalem, die Einsetzung des Abendmahls und das Leiden Christi darzustellen. Die Himmelfahrt bildet den Abschluss des ganzen Werkes. In dem kurzen Nachworte fordert Proba ihren Gemahl auf, an Christus festzuhalten.

Wenn Papst Gelasius diesen Cento nicht für zulässig erklärte, so kann man ihm von seinem Standpunkte aus nur Recht geben. Denn die Verse Vergils standen der orthodoxen Auffassung entschieden entgegen. Und wenn auch bezüglich der Umdichtung des Alten Testamentes grössere Freiheit gestattet war, so mochte doch die sehr starke Verkürzung der evangelischen Geschichte zu grossen Anstoss erregen, als dass die Kirche den Gläubigen ein solches Werk hätte empfehlen können.

Und vom allgemeinen litterarhistorischen Standpunkte aus betrachtet musste das fremde vergilische Kolorit zur Sagenbildung innerhalb des Stoffes und zu dessen immer mehr erweiterter dichterischer Veränderung [1]) nicht wenig beitragen. So können wir auch heute das Unternehmen der Proba und ihrer Nachfolger in der christlichen Centonenpoesie nur als ein verfehltes bezeichnen. Aber der Cento scheint doch vor Gelasius in hohem Ansehen gestanden zu haben, so dass jene Erklärung des Papstes das einmal eingebürgerte nicht leicht verdrängen konnte. Wir wissen nämlich, dass Kaiser Arcadius das Gedicht abzuschreiben befahl; der Schreiber übersandte dem Kaiser seine Arbeit mit einem Widmungsgedichte, [2]) welches uns noch vorliegt und in welchem der Inhalt des Cento kurz angegeben ist. Später rühmt Aldhelm (ed. Giles

[1]) Vgl. mit Cento 131 f. die Stelle bei Drac. laud. dei I, 383 f.
[2]) Riese Anth. lat. 735. Cento Probae ed. Schenkl p. 568.

p. 312, 16 ff.) die Proba als die berühmteste Dichterin und führt Vers 1 der Vorrede an. Hierzu kommen die in alten Bibliothekskatalogen (Becker catal. bibl. ant. p. 320) angeführten Handschriften und die nicht geringe Zahl der erhaltenen Codices (s. Schenkl p. 517 ff.).

Die Prosodie des Gedichtes entspricht keineswegs seiner Vorlage, sie ist ziemlich mangelhaft. Besonders häufig wird der Hiatus zugelassen und die Verlängerung kurzer Silben in der Arsis — ein allgemeiner Fehler der Zeit — begegnet gleichfalls nicht selten. Auch der Reim spielt schon eine Rolle.[1])

Ich schliesse an Proba gleich die andern christlichen Centonen an, die wegen der Schwierigkeit der Datierung nicht gut an andrer Stelle untergebracht werden können. Dass die Centonendichtung in der späteren Zeit viel gepflegt wurde, ergibt sich aus Hieron. ep. LIII, 7 und den zahlreich erhaltenen Gedichten des Cod. Salmasianus (Riese anth. lat. 7—18. Baehrens P. L. M. V, N. 197—208).[2]) Doch sind uns ausser der Proba nur drei christliche Centonen erhalten, die wir hier in Kürze besprechen wollen, obwohl sie eigentlich mit christlicher Poesie nichts zu thun haben.

An demselben Orte, wo Isidor über die Proba spricht (I, 38, 25), handelt er noch über einen andern Cento „sic quoque et quidam Pomponius ex eo demum poemate inter

[1]) Ueber die Prosodie des Cento vgl. die genaueren Angaben Schenkls p. 559 f. Leoninischen Reim zeigen 46 Verse, sonst macht sich Reim bei 44 andern Versen bemerkbar. Paarweis gereimte Hexameter finden sich an 22 Stellen, Reim von drei Hexametern 657 ff. — Zum Schlusse sei hier erwähnt, dass Proba eine Vergilhandschrift benutzte, welche dem Mediceus sehr nahe stand, aber auch nicht selten die Lesarten des Palatinus überlieferte, cf. Schenkl p. 560.

[2]) Schenkl hat sich (Probae Cento p. 531 ff.) der grossen Mühe unterzogen, die betreffenden Vergilstellen jener Centonen aufzusuchen, auf ihre Lesarten zu prüfen und zusammenzustellen, eine Arbeit, für die ihm ganz besonderer Dank gebührt. Die Ausgabe der drei christlichen Centonen daselbst S. 609—626.

cetera stili sui otia Tityrum in Christi honorem composuit similiter et Aeneidos". Dieser Tityrus ist in einer Handschrift des Vatikan erhalten;[1]) es ist ein Zwiegespräch zwischen Tityrus und Meliboeus nach Art der vergilischen Eklogen, und zwar der ersten derselben unmittelbar nachgebildet. Tityrus unterweist hier den Meliboeus im Christentume, er preist die Allmacht Gottes und lehrt ihn, an die Unsterblichkeit der Seele zu glauben. Auf die weiteren Fragen des Meliboeus berichtet dann Tityrus, auf welchem Wege er ein Christ werden könne und schildert in kurzen Zügen die Weltschöpfung, die Sündhaftigkeit der Menschen und den Beginn der Erlösung. Hier bricht das Gedicht mitten im Verse ab, zweifellos ist es nur fragmentarisch erhalten. Denn es wird in derselben kurzen Weise die Erscheinung Christi behandelt und jedenfalls am Schlusse noch eine zustimmende Bemerkung des Meliboeus enthalten haben. Uebrigens besteht zwischen dem Cento der Proba und diesem Gespräche ein naher Zusammenhang. Nämlich in beiden wird die Weltschöpfung mit denselben Vergilversen dargestellt[2]) und das ist wohl nicht zufällig geschehen. Auch die Erwähnung beider Gedichte an derselben Stelle bei Isidor und die Ueberlieferung des Tityrus in der genannten Probahandschrift ist wohl auf die nahe Verwandtschaft beider zurückzuführen. Ich fasse das Verhältnis als Benutzung der Proba durch Pomponius auf, wie wir auch sonst wissen, dass in der Centonenpoesie Abhängigkeit besteht.[3])

Der zweite Cento[4]) (De verbi incarnatione) ist einzig

---

[1]) Cod. Palatinus 1753 s. IX—X; ed. C. Bursian Münchener S. B. philos. philol. hist. Kl. 1878 II, I, 29; Ebert I, 431 Anm. 8.

[2]) Proba 56 f. = Tit. 92 f. mit Umstellung der beiden letzten Vershälften; 64 f. = 90 f.; 71 = 94; vgl. ausserdem Proba 334 mit Tit. 87; 472 f.: 62 f.

[3]) Vgl. Cento Probae ed. Schenkl p. 553 und Anm. 1. Wochenschr. f. klass. Phil. 1888 Sp. 1168.

[4]) Ed. Martène ampliss. coll. IX, 125; Sedulius ed. Arevalus p. 384; Riese anth. lat. 719; Sedulius ed. Huemer p. 310; Schenkl p. 615 (cf. 564). Der Cento hat im Codex keine Ueberschrift.

durch eine Pariser Handschrift (Paris. 13047 s. IX) erhalten. Er wurde früher irrigerweise dem Sedulius beigelegt, mit dem er sicher nichts zu schaffen hat. Die Ueberlieferung ist lückenhaft und auch sonst schlecht, aber auch der Verfasser selbst verrät nur ein sehr geringes Verständnis für Poesie. Denn die Gesetze der Centonentechnik sind hier über alle Gebühr vernachlässigt, wie von Schenkl (a. a. O. S. 564) nachgewiesen ist. Der Cento behandelt die Menschwerdung Christi. Mit besonderer Ausführlichkeit wird der Besuch des Engels bei der Maria erzählt (Luc. 1, 26—38. Juvenc. I, 52—79), dann gibt Gott seinen Willen kund bezüglich der Incarnation Christi; dieselbe erfolgt und der Heiland wird geboren. Hier hat eine grosse Lücke wahrscheinlich den Hauptteil des Gedichtes verschlungen, denn die Fortsetzung erfolgt mit der Rede, die Christus an seine Jünger vor der Himmelfahrt richtete. Zum Gedächtnis daran wird, wie es am Schlusse heisst, jährlich vom ganzen Volke ein Fest gefeiert, wobei man Christus in Lobgesängen preist.

Drittens endlich ist das Gedicht „De ecclesia“ zu erwähnen. Dieser Cento[1]) zeichnet sich vor den übrigen durch seine grössere Lebendigkeit aus. Er führt uns nämlich insofern mitten in das christliche Leben der frühern Zeit hinein, als sein Inhalt eine Predigt über das Erlösungswerk Christi darstellt. Das Gedicht beginnt mit einem kurzen Hinweis auf eine Kirche und den in ihr gehaltenen Gottesdienst. Nachdem sich die religiöse Erregung der Andächtigen etwas gelegt hat und Stille eingetreten ist, beginnt der Priester mit der Predigt (Vers 13—98): Er schildert die Menschwerdung Christi, sein Leiden und Sterben, die Wunder, die sich hierbei zutrugen und die Auferstehung.[2]) Die Predigt schliesst mit der Himmelfahrt Christi und der Verkündigung des jüngsten Gerichtes. Nach der Predigt erfolgt die Austeilung des Abend-

[1]) Ed. W. H. D. Suringar, Traiecti ad R. 1867; Riese anth. lat. 16; Baehrens P. L. M. IV, 214 N. 206; ed. Schenkl l. l. p. 621 ff. Einzige Handschrift Salmasianus (Paris. 10318) s. VII—VIII. Ebert I, 431 hält noch irrigerweise an der Autorschaft des Mavortius fest.

[2]) In einer von Matth. 27, 52 ff. und 28 abweichenden Form.

mahles, dann begibt sich die Gemeinde nach Hause. Aus einem kurzen Nachwort,[1]) welches dem Gedichte angehängt ist und aus Prosa und Versen besteht, ergibt sich, dass der Dichter diesen Cento öffentlich vortrug. Dafür wurde ihm der ehrende Zuruf „Maro iunior“ zu teil, den er sich freilich sofort durch einige improvisierte Verse verbat; denn Vergil bleibe sein unerreichtes göttliches Vorbild und sein Meister, mit dem er sich in keinen Wettkampf einlassen könne. —

Die Prosodie und die Versbildung ist in diesen drei Centonen sehr mangelhaft, wie Schenkl[2]) dargelegt hat. Ueber die Zeit ihrer Entstehung wage ich kein Urteil zu fällen, höchst wahrscheinlich sind sie jedoch alle drei nach Probas Zeit verfasst. Dass sie eine grössere Verbreitung nicht gefunden haben, dürfte als sicher anzunehmen sein, denn jeder von ihnen ist nur in einer einzigen Handschrift auf uns gekommen.

§ 4. Das Carmen ad Senatorem.

Unter dem Titel „Cypriani ad quendam Senatorem ex christiana religione ad idolorum servitutem conversum“ überliefern drei Handschriften des Cyprian[3]) ein Gedicht von 85 Hexametern, welches wahrscheinlich dem 4. Jahrhundert angehört und in Italien entstanden ist, keinesfalls aber vom karthagischen noch vom gallischen Cyprian stammt. Denn in diese Zeit dürfte der Rückfall jenes Senators, an den sich das Gedicht wendet, am besten zu verlegen sein. Und da der Empfänger dem Senat angehörte, so sind diese polemischen

---

[1]) Zuerst veröffentlicht von Quicherat bibl. d'éc. des chartes I, 2, 130.

[2]) a. a. O. S. 562 f. 564. 566. Leoninischer Reim zeigt sich in I (131 Verse) fünfmal, in II (111 Verse) sechsmal, in III (116 Verse) achtmal; andern Reim zeigen in I 12 Verse, in II und III je 8 Verse.

[3]) Neueste Ausgabe: R. Peiper, Corp. SS. eccl. lat. XXIII, 227. Handschriften: Vaticanus Reginae 116 s. IX—X; Parisin. 2832 s. IX und Paris. 2772 s. X; ältere Ausgabe in Cypriani opera ed. Hartel III, 302—305. V. Schultze Untergang d. griech.-röm. Heidentums I, 290. Ganz kurz Bähr S. 24. Ebert I, 314.

Verse am ehesten wohl einem christlichen Dichter Italiens zuzuschreiben.[1]) Der Dichter, der sich durch seine Rhetorik und gewandte Beweisführung als einen geschulten Geist zu erkennen gibt, greift hier in heftiger Weise einen abtrünnigen Senator an. Dieser war früher Christ gewesen, hatte sich aber zum Heidentum zurückbegeben und verehrte nun die Cybele und die Isis. — Da der Senator immer Verse geliebt habe, so wolle er — der Dichter — ihn mit Versen angreifen. Es sei doch unerträglich, dass er jetzt die Cybele als Göttin verehre, deren Priester durch schandbares Leben gebrandmarkt würden. „Denn in weibischem Aufzuge und mit weichlichem Gebaren durchziehen sie murmelnd die Stadt. Und an solchen Tagen sind sie keusch, wie sie selbst sagen. Wie leben sie aber sonst? Und wenn sie zur Keuschheit gezwungen sind, dann misshandeln sie ihren Körper und schlagen sich blutig. Dich hat nicht das Alter kahlköpfig gemacht, sondern, wie ich erfuhr, der Dienst der Göttin.[2]) Wenn jetzt einer vom Isisdienste zum Konsulat emporstiege, so würde man lachen. Glaubst du etwa, dass du nicht ausgelacht wirst, der du Konsul warst und dich jetzt zur Isis bekennst? Durch schmachvolle Gesänge beschimpfst du jetzt deinen Geist und dienst dem Senat nur zum Gespötte. Und während du in deinem Hause als Konsul mit den Fasces abgemalt prangst, schämst du dich jetzt nicht, das Sistrum und die Hundsmaske zu tragen.[3]) Ja du sollst sogar gesagt haben: Verzeihe, Göttin, dass ich geirrt habe, ich kehre zu dir zurück! Doch sage mir, was hat die Göttin mit dir gesprochen, wenn du sie anflehtest? Sinnlos handelst du, da du Sinnloses verehrst. Du würdest weniger zu tadeln sein, wenn du nichts andres kenntest und

[1]) Gallien ist ausgeschlossen nach Vers 22 f., wo die „caliga“ ausdrücklich „Gallica“ genannt wird. Die Vers 11 erwähnte Urbs kann nur Rom sein.

[2]) Hiermit ist zu vergleichen Carm. cod. Paris. 8084 Vers 98 f. und Paul. Nol. Carm. XIX, 111 „Non Pelusiacis vaga saltibus Isis Osirim Quaerit aruspicibus calvis“.

[3]) Vgl. Paulini Nol. Carm. XXXVI, 116 Quid quod et Isiacum sistrumque caputque caninum.

bei diesem Irrtume verharrtest. Aber du hast dich früher zum wahren Gott bekannt, und nun fällst du wieder in den Irrtum zurück! Während du alles verehrst, verehrst du nichts. Und du erwägst nicht, wie sich das Falsche vom Wahren, das Licht von der Finsternis unterscheidet. Du hältst dich nun für einen Philosophen, da du deine Anschauung geändert hast; doch für einen Juden und schwankenden Mann wirst du gelten. Mit der tiefen Weisheit ist nichts, denke aber an die Sprichworte: Allzuviel ist ungesund;[1]) Hitze und Kälte brennen beide. Finsternis und volle Sonne rauben die Sehkraft. Ein eisiges und ein glühendheisses Bad schaden gleichmässig. Durch die Nahrung wird der Leib erhalten aber auch durch ihr Uebermass zu Grunde gerichtet. Das Sitzen ist als Ruhe nach der Arbeit wohlthätig; zu langes Sitzen bringt Beschwerde, wie schon Virgil sagt (Aen. VI, 617 f.). Was nützt, wird schädlich, wenn es zu lange gebraucht wird. Unmässiges Essen, wie langes Fasten schadet, und wer zuviel wissen will, wird ein Thor. Aber, wie du sagst, hat dich die Göttin das rechte Masshalten gelehrt. Doch du hältst überhaupt nicht Mass. Ein fester Sinn lässt sich durch nichts erschüttern, und die Einfalt des Herzens erzeugt nichts Schlechtes. Dereinst aber wird der wahre Glauben ewigen Glückes teilhaftig werden, während die Abgötterei die Qualen des Höllenfeuers erleidet. Wähle nun deinen Teil. Es wird kein grosses Vergehen sein, die Wahrheit nicht zu erkennen, aber schwere Schuld trifft den, welcher die Wahrheit erkannt hat und sie verachtet. Hoffentlich wird das höhere Alter dich vom Irrwege wieder zurückbringen, denn die Zeit heilt alles. Dann aber nimm den rechten Glauben wieder an, wenn dir die Erkenntnis gekommen ist, auf dass du nicht zweimal fällst. Denn wer zum zweitenmal sich an einen Stein stösst und den Fuss verletzt, der mag sich selbst anklagen und nicht den Zufall. So verbessere deinen Irrtum durch den Glauben,

---

[1]) Die erste Hälfte des Verses (52) bildet einen Teil des im Mittelalter gebrauchten Proverbiums „Omne quod est nimium vertitur in nihilum“ z. B. citiert von Adamus Praemonstrat. de tripart. tabernac. c. 14 (Migne 198).

es ist genug, einmal gefehlt zu haben. Wer seine Schuld bereut, dem wird verziehen."

Das Gedicht ist also wesentlich polemischen Inhalts, sein Ton ist teilweise ironisierend. Freilich hat der Dichter nur einen ganz schwachen Anlauf genommen, den Irrtum des Senators wirklich zu begründen. In spöttischer Weise sucht er dessen neuen Glauben als leer und nichtig darzustellen, aber ihn von den tieferen sittlichen Wahrheiten des Christentums zu überzeugen, hat er ganz ausser Acht gelassen. Der Vorwurf dieser Oberflächlichkeit trifft nicht wenige zeitgenössische christliche Poeten, da die meisten in das Wesen der neuen Lehre nicht einzudringen vermochten. Dieser leichte ironische Gesprächston wird wohl bei unserm Senator nicht durchschlagend gewirkt haben, wenn nicht seine Furcht vor der angedrohten Strafe erregt worden ist. — Eine besondere Vorliebe für Sprichwörter und ähnliche Wendungen [1]) zeigt unser Dichter, an einer Stelle (Vers 51) weist er sogar unmittelbar auf die ihnen innewohnende Beweiskraft hin. Die Sprache des Gedichtes ist verständlich und bewegt sich in den hergebrachten Formen, ohne dass sie sich besonders eng an den vergilischen Ausdruck anlehnte; als Neubildungen begegnen Vers 43 vericola, 83 fidamen. Die Verskunst trägt zwar die Spuren der Zeit, steht aber auf keiner besonders niedrigen Stufe (s. Vers 26. 33. 48. 63. 81). [2]) Jedenfalls aber hat das Gedicht durch seine Anschaulichkeit und durch den lebendigen Stoff vieles vor andern, christlicher Feder entstammenden Poesieen voraus.

§ 5. Ambrosius und die Entstehung der Hymnen.

Trithemius p. 35. A. Fabricius I, 80. Hist. litt. de la France I, 2, 325 ff. Ampère I, 401 ff. Teuffel p. 30, 2; 433, 4. Ebert I, 172. Bähr S. 57 ff. Rambach, Anthologie christl. Gesänge u. s. w.

[1]) Vgl. Vers 5. 52—63. 76. 79 ff. 85. Sehr zahlreich sind auch die rhetorischen Wendungen wie Vers 11. 16 f. 26. 33. 39. 45 ff. 72 f.

[2]) Leoninischer Reim findet sich in 9 Versen, andren Reim zeigen 6 Verse, Endreim 6 f. 25 f. 43 ff. 56 f. Hiatus ist Vers 36 zugelassen.

Bd. I. Daniel, Thesaurus hymnol. I. Mone, latein. Hymnen des Mittelalters I. Migne patrol. 16, 1409; 17, 1171. Thierfelder, de Christianorum psalmis et hymnis usque ad Ambrosii tempora, Lips. 1868. J. Kayser, Beiträge z. Geschichte u. Erklärung d. ältesten Kirchenhymnen.[2] 1881. 1886. G. Boissier, Les origines de la poésie chrétienne: Revue des deux mondes 1875, S. 75 ff. (t. X); A. Pasdera, Le origini dei canti popolari latini cristiani: Rivista di filol. e d'istruz. classica XVII fasc. 10 ff. (1889). M. Ihm, Studia Ambrosiana in Fleckeis. Jahrb. Suppl. 17, 1—124. Th. Förster, Ambrosius, sein Leben u. Wirken, Halle 1884.

Paulinus vita Ambr. 13 Augustin conf. IX, 7, 15. Ambros. epist. 21, 34. Isidor offic. eccles. I, 6 Hymnos primum eundem David prophetam condidisse ac cecinisse manifestum est deinde et alios prophetas. Postea quidem et tres pueri in fornace positi convocata omni creatura creatori omnium hymnum canentes dixerunt. Itaque in hymnis et psalmis canendis non solum prophetarum sed etiam ipsius Domini et Apostolorum habemus exemplum et praecepta de hac re utilia ad monendum pie animum et inflammandum piae et divinae dilectionis affectum. Sunt autem divini hymni, sunt et ingenio humano compositi. Hilarius autem Gallus episcopus Pictaviensis eloquentia conspicuus hymnorum carmine floruit primus. Post quem Ambrosius Mediolanensis episcopus vir magnae gloriae in Christo et clarissimus doctor in ecclesia copiosus in huiusmodi carmine claruisse cognoscitur; atque inde hymni ex eius nomine Ambrosiani vocantur quia eius tempore primum in ecclesia Mediolanensi celebrari coeperunt; cuius celebritatis devotio posthac per totius occidentis ecclesias observatur. Carmina autem quaecumque in laudem dei dicuntur, hymni vocantur. Hier. vir. ill. 109 Hilarius urbis Pictavorum Aquitanicae episcopus . . . Est eius . . . et liber hymnorum et mysteriorum alius. — Walahfrid Strabo de rebus ecclesiast. c. 25. Baeda de arte metrica c. 11 (Keil G. L. VII, 244, 8 f.).

Wir kommen erst hier auf das zweite Hauptgebiet der christlichen Poesie und zwar auf deren eigentliche Domäne ausführlich zu sprechen, nämlich auf das lyrische Gedicht oder den Hymnus.[1]) Denn die geistige Richtung des Ambrosius ist es vor allem gewesen, die den Hymnus ein für allemal innerlich wie äusserlich bestimmt und ihm sein eigentümliches Gepräge verliehen hat, wenn auch nur vier von den zahlreichen Hymnen, die dem Mailänder Bischofe beigelegt werden, erweislich echt sind.

---

[1]) Die Definition s. bei Kayser I, 10.

Die christlich-lateinische Epik ist auf der Grundlage des römischen Epos aufgebaut, da sie dessen Form und Sprache und die ganze poetische Technik beibehalten hat; original ist hier nur der Stoff und dessen individuelle Behandlungsweise. Von ganz anderm Boden stammt der Hymnus, denn seine eigentliche Heimat ist das jüdische Land. Das Christentum geht unmittelbar aus dem Judentum hervor und wie die christliche Kirche sich an die Synagoge anschliesst, so entstammt der christliche Kirchengesang oder vielmehr das Lied den Psalmen.[1]) Schon in der apostolischen Zeit genügte der Psalm und die in ihm enthaltene Lobpreisung Gottes dem religiösen Bedürfnisse der Anhänger Christi nicht mehr, wie sich aus einigen Stellen paulinischer Briefe ergibt.[2]) An Epheser wie Kolosser ergeht die Aufforderung, im Weine sollten sie mässig sein, aber voll werden am heiligen Geiste und dann möchten sie Christus in Psalmen, Hymnen und geistlichen Gesängen Loblieder singen. Hierin liegen unstreitig die Anfänge des späteren Kirchenliedes, des Hymnus. Während nun die bei Paulus erwähnten Psalmen und Hymnen mit den jüdischen Psalmen und sonstigen Liedern[3]) zusammenfallen, so sind die ᾠδαὶ πνευματικαί etwas wirklich Neues, und zwar stellen sie das erste poetische Produkt der Christen dar. Aus Eph. 5, 18 geht hervor, dass diese Lieder nach dem Liebesmahle gesungen wurden. Ein solches Lied ist uns erhalten in einem der ältesten christlichen Dokumente, der Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, die noch vor dem Jahre 96 verfasst ist.[4]) Hier lernen wir ein aufgeschriebenes Danklied kennen. Doch das

---

[1]) Pasdera a. a. O. S. 36 ff.

[2]) Ephes. 5, 18 καὶ μὴ μεθύσκεσθε οἴνῳ ἐν ᾧ ἐστιν ἀσωτία. ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι λαλοῦντες ἑαυτοῖς ψαλμοῖς καὶ ὕμνοις καὶ ᾠδαῖς πνευματικαῖς ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν τῷ κυρίῳ. Hiermit stimmt beinahe wörtlich Col. 3, 16 διδάσκοντες — τῷ κυρίῳ. Ausserdem vgl. Rom. 15, 6 ἵνα ὁμοθυμαδὸν ἐν ἑνὶ στόματι δοξάζητε τὸν θεὸν καὶ πατέρα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.

[3]) Nach Thierfelder S. 7 und Ebert (I, 174) die Cantica der Bibel (Exod. 15. Luc. 1, 46 ff.), nach Pasdera (S. 44) „canzoni popolari d'origine giudaica"; Kayser I, S. 17.

[4]) ἐκδιδ. . . . ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου. Κωνστ. 1883.

scheint nicht die richtige Form gewesen zu sein. Nämlich aus dem Vergleiche von Eph. 5, 18 und einer Stelle des Tertullian (Apolog. 39; vgl. ib. 2 und ad uxor. II, 8 und Euseb. hist. eccl. II, 16) ergibt sich mit voller Gewissheit, dass jene ᾠδαί meist improvisierte Gesänge gewesen sind, deren plötzliche Eingebung man dem heiligen Geiste zuschrieb. Und zwar waren es Wettgesänge; indem man solche veranstaltete, wollte man erkennen, in welchem Geiste die einzelnen Mitglieder an dem Liebesmahle teilgenommen hatten,[1]) also eine Art Gottesurteil. — Ausserdem kennen wir noch zwei andre Loblieder[2]) aus der frühesten christlichen Zeit, nämlich Act. ap. 4, 24—30 und Apoc. 5, 9. Das erste ist noch halb Psalm und zeigt auch vollständig die Struktur der Psalmen. So wurde der jüdische Psalm der Ausgangspunkt für das spezifisch christliche Lied, den Hymnus. Es ist nun leicht einzusehen, dass diese Loblieder ihre äussere Form bald geändert haben, nachdem das Christentum in die litterarisch gebildeten Teile der hellenischen Welt eingedrungen war. Indem nämlich der Hymnus einer gehobenen und religiös begeisterten Stimmung entsprach, wird er frühzeitig ein metrisches Gewand angenommen haben. Denn eine solche Einkleidung von Gedanken, die aus jener Stimmung hervorgingen, war eine notwendige Forderung des griechischen und hellenistischen Volksgeistes. Wir wissen nicht genau, ob mit dieser Form auch schon anfänglich die strophische Einteilung[3]) verbunden wurde, jedenfalls war der Uebergang hierzu, wenn überhaupt ein solcher stattfand, schnell bewerkstelligt, da ja

---

[1]) Damit hängt wahrscheinlich die Aeusserung Act. ap. 2, 13, ὅτι γλεύκους μεμεστωμένοι εἰσίν zusammen.

[2]) Vgl. das Zeugnis bei Plin. ep. ad Traian. 96, 7 ‚quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere invicem'. Mit diesem Carmen ist vielleicht der Ὕμνος ἀγγελικός, das Morgenlied, zu identifizieren; andre Zeugnisse bei Kayser I, 25 f.

[3]) Ebert (I, 175) glaubt, dass uns in den Cantica des Cyprian (Exod. 507 ff. Numer. 557 ff. und Deuteron. 152 ff. Cyprian ed. Peiper p. 74. 136. 151.) solche astrophische Hymnen vorliegen. Das dürfte nach der Lebenszeit Cyprians sehr zu bezweifeln sein.

die eigentliche griechische Lyrik an die Strophe gebunden war. Ein solcher Hymnus in strophischen Versen liegt uns bereits aus der Mitte des 2. Jahrhunderts vor. Damit aber war die Art und Weise des alten christlichen Lobliedes verlassen, welches auf spontanem Wettvortrage und der Eingebung des heiligen Geistes beruhte. Es trat der einzelne Dichter, der sich besonders dazu berufen glaubte, an die Stelle der freischaffenden Gemeinde. Ohne Zweifel wurden nun diese gedichteten Hymnen aufgezeichnet, und da die griechische Lyrik von musikalischem Vortrage nicht zu trennen ist, so entstand später aus dem Hymnus das sangbare Kirchenlied.[1])

Wann das griechische Kirchenlied, welches jedenfalls zuerst auch hier und dort im Abendlande Geltung besass, dem lateinischen wich, ist nicht bekannt. Jedenfalls hat das gesungene Lied bald nach dem nicänischen Konzil eine wichtige Rolle im Gottesdienste gespielt, anfänglich allerdings weniger in der romanischen als in der hellenistischen Welt. Denn nach zwei wichtigen Zeugnissen aus Augustin (Confess. IX, 7, 15) und Paulinus (Vita Ambros. c. 13) hat Ambrosius den Gesang von Hymnen zuerst[2]) im Gottesdienste eingeführt. Als erster Dichter von lateinischen Hymnen gilt Hilarius von Poitiers, der wahrscheinlich während seiner vierjährigen Verbannung in Asien die Anregung zum Dichten von Hymnen erhielt.[3]) Doch fand Hilarius bei seiner Rückkehr die Gallier im Kirchengesange keineswegs gelehrig und so wird sein Buch „Hymnen und heilige Gesänge“ nicht viel Erfolg gehabt haben. Und für die geringe Verbreitung von Hilarius' Hymnen spricht ferner der Umstand, dass sich kein einziges erweislich echtes Stück aus der Sammlung erhalten hat, obwohl eine ganze Anzahl der aus älterer Zeit erhaltenen Hymnen

[1]) Ueber den Gebrauch bei ketzerischen Sekten s. Kayser a. a. O. I, 36 ff.; Förster, Ambrosius S. 255 f.; über das Verhältnis von Musik und Metrik vgl. Thierfelder S. 16, daselbst 16—20 über die ältesten griechischen Kirchenlieder.

[2]) Die Nachricht wird wohl so aufzufassen sein, dass Ambrosius zuerst im Abendlande regelmässigen Kirchengesang eingeführt hat.

[3]) S. Eberts Ausführungen I, 135 f. 176. Kayser I, 59 ff.

ihm zugeschrieben werden.[1]) Es scheint doch hieraus hervorzugehen, dass, wenn die Hymnen des Hilarius überhaupt jemals zum Gebrauch in weitere Kreise gelangten, sie bald durch die schwungvollen Gedichte des grossen Mailänder Bischofs verdunkelt wurden.

Der Ruhm, die lateinische Hymnendichtung zur Kunstgattung erhoben zu haben, gebührt Ambrosius von Mailand. Ambrosius ist um das Jahr 340 wahrscheinlich zu Trier geboren und siedelte nach dem frühzeitig erfolgten Tode des Vaters mit der Familie nach Rom über. Hier erhielt er seine wissenschaftliche Ausbildung. Wegen seiner glänzenden Rednergabe, die er in der von ihm erwählten Staatslaufbahn bethätigte, stieg er schnell empor. Etwa im Alter von 30 Jahren[2]) erhielt er die Verwaltung Liguriens und der Aemilia. Doch Ambrosius war zu einer ganz andern Lebensstellung bestimmt. Er stammte aus christlicher Familie und die Denkweise derselben lässt sich wohl durch den Schritt erkennen, welchen des Ambrosius ältere Schwester um das Jahr 353 gethan. Marcellina legte nämlich damals dem Papste Liberius gegenüber das Keuschheitsgelübde ab. Ambrosius selbst muss seinen christlichen Sinn während seiner Amtsdauer in hervorragender Weise bethätigt haben, sonst wäre das folgende nicht denkbar. Als nämlich im Jahre 374 der Bischof Auxentius von Mailand gestorben war und Ambrosius, der seinen Amtssitz in Mailand hatte, die streitenden Parteien versöhnen wollte, die sich über die Person des Nachfolgers nicht einigen konnten, wurde ihm unter allgemeiner Zustimmung der erledigte Bischofssitz angetragen. Es ist bekannt, dass Ambrosius einer der vorzüglichsten Bischöfe überhaupt gewesen ist; auf seine Amtsführung können wir hier natürlich nicht eingehen. Bekanntlich machte sich unter der Kaiserin-Mutter Justina und dem jungen Valentinian II. der Arianismus[3]) wieder geltend

[1]) S. Ebert I, 136 Anm. 1 und 142 Anm. 1. — Kayser I, 64 ff. Die S. 65 Anm. abgedruckten beiden Hymnen sind entschieden nicht von Hilarius verfasst, dagegen spricht schon die sehr fehlerhafte Prosodie.

[2]) Vgl. Ihm a. a. O. S. 4. Förster, Ambrosius S. 20.

[3]) S. Förster a. a. O. S. 39 ff.

und suchte unter dem mächtigen Schutze des Hofes von neuem emporzukommen. Schliesslich erhielt Ambrosius sogar einen Gegenbischof in der Person des Merkurinus, der den Namen von Ambrosius' Vorgänger, Auxentius, annahm. Aber Ambrosius war ebensowenig zur Anerkennung dieses Gegners zu vermögen, wie er der wiederholten Forderung des Hofes nachgab, den Arianern die Basilika Portiana einzuräumen. Vielmehr hielt er um Ostern 386 eine heftige Rede gegen Auxentius.[1]) Diese Rede ist für unsern Gegenstand insofern von Wichtigkeit, als sich Ambrosius hier gegen die Anschuldigung verteidigt, er habe durch seine Hymnen das Volk auf Irrwege geführt. Die Worte sind: „Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt. Plane nec hoc abnuo. Grande carmen istud est quo nihil potentius. Quid enim potentius quam confessio trinitatis, quae quotidie totius populi ore celebratur? Certatim omnes student fidem fateri, patrem et filium et spiritum sanctum norunt versibus praedicare." Hieraus ergibt sich, dass die Anfänge von Ambrosius' Hymnendichtung vor jene Rede fallen. Und hierzu stimmt das Zeugnis Augustins (conf. IX, 6 f.), dass ein Jahr vor seiner Taufe (Ostern 387) in der Mailänder Kirche damit begonnen worden sei, nach Art der morgenländischen Kirche Hymnen und Psalmen zu singen. Das Gleiche berichtet Paulinus in der Vita Ambrosii c. 21, dass zur Zeit der arianischen Verfolgung zuerst Antiphonen, Hymnen und Vigilien in der Mailänder Kirche gesungen worden seien.

Aus Vorstehendem geht mit Sicherheit hervor, dass Ambrosius den regelmässigen Kirchengesang in Mailand eingeführt hat. Von den zahlreichen erhaltenen Hymnen, die nun des Ambrosius Namen tragen,[2]) können nur vier ihre Echtheit durch Zeugnisse aus Augustin unbedingt erweisen, doch ist es sehr wahrscheinlich, dass ihm noch mehr angehören.

[1]) Sermo contra Auxentium (nach epist. 21) c. 34 (edit. Paris. 1690 tom. II, 873).

[2]) Citate aus den Hymnen in mittelalterlichen Schriften stellte ich zusammen Wiener Sitz. Ber. CXVII, XII, 37 f. und CXXI, VII, 23 ff.

Indem man nämlich seit dem 5. Jahrhundert den jambischen Dimeter das ambrosische Versmass und die in diesem Masse gedichteten Hymnen schlechthin hymni Ambrosiani nannte, so gerieten in der Folgezeit Gedichte von allerlei Verfassern unter die unzweifelhaft echten und diese Vermischung ist natürlich im Mittelalter beibehalten worden. Es wird sehr genauer metrischer und sprachlicher Untersuchungen [1]) bedürfen, um hier einiges Licht hineinzubringen, denn mit sachlichen Unterscheidungen allein dürfte bei der merkwürdigen Gleichmässigkeit der Hymnen nicht viel auszurichten sein.

Betrachten wir nun die Gedichte des Ambrosius etwas näher. Die vier Hymnen bestehen aus je 32 jambischen Dimetern, die in acht Strophen abgeteilt sind. Mit Recht hat Ebert (I, 181) bemerkt, dass die Prosadie beinahe tadellos ist. Wir haben es daher mit Kunstpoesie und nicht mit volkstümlicher Dichtung zu thun, wie sie etwa von Commodian besonders vertreten wurde. Der Reim am Ende der Verse ist zugelassen, [2]) aber er ist nicht gesucht, wie das bald nach der Zeit des Ambrosius üblich geworden ist; bei Ambrosius tritt er in 64 Verspaaren im ganzen elfmal auf, so dass er nicht eben sehr bemerkbar wird. Ausserdem hat Ebert noch einen Umstand hervorgehoben, durch welchen diese Hymnen unmittelbar mit der antiken Poesie verknüpft werden. Nämlich die Verse sind durchaus quantitierend, indem der Ton durch den Versaccent und nicht vom Wortaccente getragen wird. Es tritt daher häufig ein Streit zwischen beiden Accenten ein; die Hebung wird nicht auf kurze Silben gelegt, wie das in späterer Zeit sehr üblich wurde. Und nicht einmal das Versmass kann volkstümlich genannt werden, da der jambische

[1]) Kayser a. a. O. S. I, 195 f. und 219 f. vindiziert die Hymnen Splendor paternae gloriae und Aeterna Christi munera dem Ambrosius; weiter vgl. daselbst S. 243 f. Bezüglich des ersten hält auch Förster S. 264 die Autorschaft des Ambrosius für wahrscheinlich. Zur Unterstützung dieser Ansicht vgl. das oben S. 92 Anm. 1 Gesagte.

[2]) Vgl. (nach der Anordnung bei Förster S. 330 f.) I, 23 f. III, 5 f. 11 f. 13 f. 15 f. IV, 7 f. 9 f. 29 f. Dreimal zeigt er sich in den Innenversen der Strophen I, 10 f. II, 18 f. 22 f.

Dimeter in dieser späten Zeit mehrfach für das Epos verwendet worden ist. Es war also nicht die Form, welche den Hymnen des Ambrosius die Unsterblichkeit verliehen hat. Das war vielmehr die religiöse Begeisterung und die Innigkeit des Gefühlsausdruckes. Ambrosius besass die Gabe, in schöner und geschmackvoller Weise das zum Ausdruck zu bringen, was aller Christen Herz gleichmässig bewegte. Jedenfalls gelang es ihm, durch diesen neuen Kirchengesang die Gemeinde zur höchsten Steigerung des religiösen Gefühles zu begeistern, wie er selbst an der oben angeführten Stelle bezeugt hat. Seine Feinde nannten das Verführung, er erstrebte jedoch dadurch die Befestigung seiner Gemeinde im Glauben.

Der erste Hymnus ist ein Abendgebet: Gott möge die Glieder der Müden zu neuer Arbeit stärken und möge verhüten, dass mit dem Schatten der Nacht auch der Glaube im Menschen verfinstert werde; der Geist solle wachen, auf dass er Herr über den sündigen Körper bleibe und den bösen Feind überwinde.

Das zweite Gedicht ist ein Morgenlied: Schon verkündet der Hahnenschrei den kommenden Tag. Die Finsternis weicht und die bösen Geister der Nacht sind zerstoben. Der Schiffer wagt sich wieder auf das geglättete Meer und Petrus erkennt bei diesem Rufe seine Schuld. Auf vom Lager! Der Hahn weckt die Trägen, sein Schrei gilt den Schlaftrunkenen und er überführt die Leugner. Die Hoffnung kehrt zurück, die Kranken fassen wieder Mut, der Räuber versteckt seinen Dolch und der Glaube zieht bei den Gefallenen von neuem ein. Erhebe deinen Blick auf uns, o Christus, erleuchte uns mit deinem Lichte und verscheuche die Trägheit unsres Geistes; dich möge unsre Stimme zuerst preisen!

Das dritte Lied ist für die Tertia, die dritte Stunde gedichtet, die als Gebetszeit galt, da Christus in jener Stunde ans Kreuz geschlagen wurde: Es naht die dritte Stunde, wo Christus das Kreuz bestieg. Zu Ende ward hier die alte Schuld, denn sie vernichtete die Macht des Todes und nahm die Sünde der Welt hinweg. Es kam die selige Zeit, wo der

Glaube den Erdkreis erfüllte. Und Christus gab am Kreuze der Mutter den Jünger und dem Jünger die Mutter, und verkündete damit ein hohes Geheimnis, dass die jungfräuliche Geburt der Mutter Keuschheit nicht verletzt habe.[1]) Die Juden glaubten seinen Wunderzeichen nicht, wir aber glauben an ihn, den Sohn Gottes, der von der Jungfrau geboren ist, die Schuld der Welt tilgte und zur Rechten des Vaters sitzt.

In dem vierten Hymnus besingt der Dichter die Geburt Christi, ein Thema, welches im Epos und in der Lyrik sehr häufig behandelt worden ist: Herrscher Israels, der du über den Cherubim thronst, komme und beweise deine Macht! Erlöser, komme und zeige dich, wie du als Gott aus der Jungfrau geboren wurdest! Denn das Wort Gottes ward Fleisch durch den heiligen Geist und blühte als Leibesfrucht. Der Jungfrau Schoss wurde weit,[2]) doch unverletzt blieb die Keuschheit, da Christus als Gott in dem Tempel weilte. Und er stieg heraus aus seinem Gemache, um als Held von zwiefachem Stamme seine Laufbahn zu betreten. Er kam vom Vater und ging wieder zu ihm, er ging zum Tode und stieg zum Himmel empor. Dem Vater gleich umhülle dich mit Fleisch und gib uns Kraft gegen die Leiden unsres Körpers! Schon leuchtet die Krippe und ein neues Gestirn strahlt in die Nacht hinaus; keiner Finsternis möge es weichen, sondern in hellem Glauben möge es ewig leuchten.[3])

Ueberblicken wir diese Hymnen noch im allgemeinen. Die beiden ersten unterscheiden sich von den letzten sehr deutlich. Während nämlich in „Deus creator omnium" und in „Aeterne rerum conditor" um das Walten von Gottes Gnade für die Nacht und für den Tag gebeten wird und diese Gebete also Bitthymnen oder -gebete zu nennen sind, haben „Jam surgit hora tertia" und „Intende qui regis Israel" einen

[1]) Vgl. Sedul. C. Pasch. II, 46 „pro virgine testis | Partus adest".

[2]) Vgl. Carm. Paschale (Damasi?) 8 Virginei tumuere sinus. Sedul. C. P. II, 39 f. Stupet innuba tensos | Virgo sinus.

[3]) Eine gute Uebersetzung der vier Hymnen gibt Förster S. 330 f.

spezifisch christlich-dogmatischen Inhalt. In Hymnus I und II ruft der Dichter die Gnade Gottes als des Herrn der Natur und des Menschen an, sie möge Glauben und Stärke verleihen und vor den Verlockungen des Teufels schützen; Gott möge die Gläubigen Tag und Nacht in seiner Hut haben. Im dritten Gedichte dagegen gibt die dritte Tagesstunde den Anlass dazu, dass sich Ambrosius über Christi Heilsthätigkeit verbreitet; der vierte Hymnus wird fast ganz durch die Erzählung von Christi Incarnation und Erdenlaufbahn bestimmt. Natürlich sind daher die beiden ersten Hymnen die poetisch schöneren; in ihnen gibt sich der Schwung der religiösen Begeisterung des Ambrosius in seiner ganzen Erhabenheit zu erkennen. Auch die Sprache zeichnet sich hier durch eine edle Einfachheit und Ungesuchtheit aus; sie ist völlig durchsichtig und beinahe von klassisch-poetischem Gepräge. Der stark rhetorische Anstrich, der sonst bei Ambrosius nicht selten ist, macht sich in ihnen gar nicht geltend. Ich glaube mit Recht annehmen zu können, dass diese reifsten Produkte ambrosianischer Muse nicht zu den ersten Versuchen des Dichters gehören, sondern dass ihnen andre vorausgegangen sind. Und das sind zweifellos die Hymnen über die Dreieinigkeit, die den Feinden des Bischofs die obenerwähnte Gelegenheit zur Anklage gaben. Mit diesen Trinitätshymnen stehen auf einer Stufe die beiden letzten Gedichte. Wahrscheinlich stammen auch sie aus der Zeit der Bedrängnis, wo es galt, die Gemeinde beim Glauben zu erhalten. Sie dienen durchaus diesem Zwecke [1]) und es ist daher, verglichen mit den beiden ersten, die Reinheit des dichterischen Ergusses hier etwas getrübt, oder um es anders auszudrücken, es sind nicht so rein lyrische Gedichte, da sich die epische Erzählung in ihnen ganz erheblich geltend macht. Und da die Hymnen des Hilarius gleichfalls mehr dem Zwecke der Glaubensstärkung entsprungen zu sein scheinen, so sehen wir, dass in die christlich-lateinische

[1]) Ganz rein hiervon sind allerdings auch die ersten Gedichte nicht, vgl. I, 29 ff., wo als nicht recht passender Schluss die Dreieinigkeit angerufen wird. In Gedicht III vgl. besonders die letzte Strophe.

Lyrik gleich anfangs ein gewisses episches Element eintritt, welches Glaubenszwecken diente. Dies Zweckprinzip aber entspricht durchaus dem mehr nüchternen und realen Charakter der Römer, während ja ein grosser Teil der alten christlich-griechischen Hymnen Lyrik im vollsten Sinne ist.

Dieser ebenerwähnte Zug in der ambrosianischen Lyrik ist dann weiter ausgebildet worden von Prudentius, in dessen Hymnen die epische Erzählung eine grosse Rolle spielt. Aber auch die Verherrlichung von Märtyrern in dem Buche Peristephanon des Prudentius kann als weitere Ausbildung hiervon betrachtet werden; denn zu dem lyrischen Grundton dieser Gedichte brauchte nur ein gewisses episch-dramatisches Element hinzuzutreten, um diese neue Dichtgattung in der vollendeten Weise hervorzurufen, wie wir sie bei Prudentius kennen. So hat die Lyrik des Ambrosius auch nach dieser Seite hin äusserst fruchtbringend gewirkt.

Doch wir müssen hier noch auf einen Umstand aufmerksam machen, der in den ambrosianischen Hymnen deutlich hervortritt. Es ist der typologische Zug des Dichters, sein Hang zur mystischen Auslegung. So wird II, 29 f. Christus als das Licht des Morgens gepriesen, welches die Trägheit des Geistes vertreiben soll, während ja das wirkliche Morgenlicht die Schlaftrunkenheit des Leibes verbannt. Mystisch ist dann besonders III, 21 ff.[1]) die Deutung, welche Christus von der Ehe seiner Mutter gibt. Stark mystischen Inhalts ist der grösste Teil des vierten Gedichts, besonders die Verse 9—24 und auch die Schlussstrophe, in welcher die Wiedererscheinung der leuchtenden Krippe und des himmlischen Lichtes, welches bei Christi Geburt schien, supponiert wird. Auch diese Seite der ambrosianischen Lyrik ist von Prudentius fortgebildet worden, in dessen Hymnen Typologie und Mystik sehr stark vertreten sind.

Die Zahl der Nachfolger[2]) des Ambrosius auf diesem

---

[1]) Mit Vers 31 vgl. Sedul. Carm. Pasch. II, 67.

[2]) Als Zeugnisse für den Kirchengesang führe ich zwei Stellen aus Centonen an; Cento de verbi incarnatione 108 f. und de ecclesia 7 ff.

Gebiete ist eine grosse. Denn die einmal begonnene Hymnendichtung wurde nun eifrig fortgesetzt und hat fast das ganze Mittelalter hindurch mehr oder weniger geblüht; ganz besonders hat sie einen neuen Aufschwung am Ende des 8. Jahrhunderts genommen, als alle gelehrten Studien am Hofe Karls des Grossen einen so bedeutenden Rückhalt fanden. — Ausser den Hymnen werden dem Ambrosius noch andre Gedichte beigelegt, die auf ziemlich alter Ueberlieferung fussen. So findet sich das Epitaph von Ambrosius' Bruder Satyrus, welches auf ihn zurückgehen soll und auf handschriftlicher Ueberlieferung beruht. Es besteht aus zwei Distichen und Ambrosius wünscht darin, dass dem toten Bruder aus der Nähe eines neben ihm beerdigten Märtyrers Nutzen erwachse.[1]) Einen einzelnen Vers „Dumque colorati rutilat plaga caerula mundi" führt Aldhelm (ed. Giles p. 276) an „ut Ambrosius Mediolanensis Pontifex hexametro deprompsit dicens". Etwas späterer Ueberlieferung verdanken wir ein angebliches Gedicht des Ambrosius „de ternarii numeri excellentia", welches sich in 14 Hexametern über die mystische Bedeutung der Dreizahl im christlichen Sinne verbreitet. Ein Gedicht verwandten Inhalts aber ohne christliche Färbung besitzen wir von Ausonius in seinem „Griphus ternarii numeri". Erwähnt wird das ganze Gedicht von Alcuin[2]) und hiernach mit derselben Einführung von Hinkmar, der ausserdem an einer andern Stelle die ersten zwei Verse anführt.[3]) Ob das Gedicht von Ambrosius stammt, wird sich schwer entscheiden lassen,

(Corpus SS. eccl. lat. XVI, 620 f.) Hymnen werden erwähnt von Paulinus Nolanus Carm. XVII, 95 f. und 109 f.; vgl. Hilarius in genes. 144. Ambros. Hexaem. III, 5. Arator act. ap. II, 417.

[1]) Vgl. Ihm, studia Ambrosiana p. 36. Corp. inscr. lat. V, 617 n. 5 aus Cod. Vatic. Palat. 833 s. XI; citiert von Dungalus adv. Claud. Taurin. bei Migne 105, 527.

[2]) Epist. 93 (Jaffé, bibl. rer. germ. VI, 388) „sunt etiam versus b. Ambrosii episcopi de ternarii numeri excellentia nobilissimi".

[3]) De una et non trina deitate XI (Migne 125, 564) die ersten Verse; das ganze Gedicht in ferculum Salomonis Migne 125, 821.

da uns sonst zu wenig Hexameter von ihm erhalten sind, die zur Vergleichung dienen könnten. — Ausserdem werden dem Ambrosius Epigramme beigelegt, die zu kirchlichen Zwecken verfasst wurden. Das eine war für ein Baptisterium bestimmt, ein zweites dichtete Ambrosius für eine Kirche, die er erbaut hatte. Endlich finden sich 21 kurze Aufschriften von je zwei Hexametern; sie geben die sachliche Erklärung für einen Bildercyklus, der sich in der Basilica Ambrosiana befand. Solche Verse haben wir schon bei Prudentius angetroffen und wir werden sie auch noch später finden. Bei Prudentius waren es Tetrasticha, hier sind es Disticha und bei Rusticius Helpidius treffen wir Tristicha an.

§ 6. Das Gedicht gegen Flavianus.

Einzige Handschrift: Parisinus 8084 s. VI. Ausgaben: Delisle, Biblioth. de l'école des chartes Ser. VI. vol. 3, 297 ff. (1867). Riese anth. lat. 4. Mommsen, Hermes IV, 350 ff. Baehrens P. L. M. III, 287 ff. Allgemeines: C. Morel, Revue archéol. 1868, I, 453. II, 44—55. Rossi, Bulletino di archeol. christ. 1868, S. 49. 61. Mähly, Zeitschr. f. die österr. Gymn. 22, 584. Baehrens, Rhein. Mus. 32, 211 ff. C. Schenkl, Wiener Studien I, 72. G. Dobbelstein, de carm. christ. cod. Paris. 8084 contra fautores pag. superstit. ultimos, Löwen 1879. H. Usener, Anecdot. Holderi, p. 36. V. Schultze, Geschichte des Untergangs des griechisch-römischen Heidentums I, 288 f.

Die uralte Handschrift Paris. lat. 8084 bewahrt an letzter Stelle ein sehr scharfes und polemisches Gedicht, welches ein Christ im Jahre 394 an die Verehrer der alten Götter gerichtet hat und das sich in besonders höhnischer Weise gegen den damals schon gefallenen Stadtpräfekten Flavian[1]) wendet. Bei dem Aufstande des Eugenius gegen Theodosius war nämlich Flavian, der die heidnische Partei vertrat, auf der Seite des Eugenius, um bei dessen gehofftem Siege einen völligen Umschwung zu gunsten der alten Religion herbeizuführen.

[1]) S. Mommsen, Hermes IV, 360 ff.

Doch noch bevor Eugenius besiegt wurde, erlag Flavian den kaiserlichen Waffen. Diesen Augenblick benutzt der Dichter, um in 122 sehr schlechten [1]) Versen der heidnischen Partei den Fall ihres Führers vorzuhalten und zu fragen, was die alten Götter für ihre eigene Rehabilitierung gethan hätten. „Sagt, ihr Verehrer heidnischer Tempel und Götter, zu welchem Zwecke hat Juppiter seine Verwandlungen [2]) vorgenommen? Es gibt wirklich noch einen, der an ihn glaubt, an den Tyrannen, welcher den eigenen Vater gestürzt hat? Und wenn sogar Juppiter dem Fatum unterthan ist, wie könnt ihr Elenden da eure vergänglichen Gebete zu den Göttern schicken? Auf solche Führer setzt ihr eure Hoffnung! Was hat euer Präfekt nun der Stadt genützt, der jetzt beim Throne des Zeus angelangt ist, und nachdem er in drei Monaten fast den ganzen Erdkreis durchraste, das Ende seiner Laufbahn [3]) erreichte? Was war das für eine Wut und Raserei, die unsere Ruhe zerstörte und sogar einen Rechtsausstand herbeiführte!“ Der Dichter wendet sich dann in heftiger und höhnischer Weise gegen Flavian, dem er erst all seine Fehler vorwirft, um ihn dann zu fragen, was es ihm eigentlich genützt habe, dass er an die Menge heidnischer Götter geglaubt. Er triumphiert über den schnellen Fall des stolzen Präfekten, ohne allerdings den Christengott dafür verantwortlich zu machen, wie überhaupt Christliches gar nicht berührt wird und der christliche Ursprung nur aus dem Gedankengange und aus der Beweisführung erschlossen werden kann. Die Sprache des Gedichtes ist schwerfällig und oft dunkel, doch hat sich der Verfasser vielfältig an Vergil [4]) angelehnt. Die Prosodie

[1]) Ueber die Prosodie vgl. Baehrens, Rhein. Mus. 32, 213; die Begründung von Verbesserungen und Vermutungen zum Texte daselbst S. 215 ff.

[2]) Der Dichter verfährt also im Kampfe gegen die heidnischen Götter in derselben Weise wie Tertullian, Commodian, Prudentius und Paulinus von Nola.

[3]) Vgl. mit Vers 29 Stati Silv. V, 3, 255 und Sedul. C. Pasch. I, 283.

[4]) 14: Aen. II, 779; 22: VIII, 703; 24: Ecl. III, 108; 52: Aen. VII, 338; 87 f.: IV, 166. VIII, 180; 90: XI, 483; 93 f.: XII, 198. IV, 178.

ist, wie schon oben erwähnt, sehr inkorrekt. Dagegen zeigt sich der Dichter in den heidnischen Kulten bewandert, er beherrscht seinen Stoff. Und da sich das Gedicht als heftige Invektive erweist und meist in äusserst lebendigem Tone gehalten ist, so besitzen wir in ihm ein wertvolles litterarisches Denkmal, welches auf das Verhältnis von Heidentum und Christentum im ausgehenden 4. Jahrhundert ein helles Licht wirft, wie wir das auch schon bei Prudentius gefunden haben.

§ 7. Das Carmen adversus Marcionitas.

Bähr S. 22. Teuffel § 436, 8. Ebert I, 312, Anm. 1. Ausgaben: G. Fabricius p. 257. Tertullian ed. Oehler (ed. maior) II, 782. ed. minor p. 1190; angekündigt im Corpus SS. eccl. lat. von A. Oxé. Allgemeines: E. Hückstädt, Das pseudotertullianische Gedicht advers. Marcionem, Leipzig 1875. A. Oxé, Prolegomena de carm. adv. Marcionitas, Leipzig 1888. M. Manitius, Wiener S. B. CXVII, XII, S. 22 ff. W. Brandes, Wiener Studien XII, 310 ff.

Ich schliesse hier das Gedicht „adversus Marcionitas“ an, welches wahrscheinlich in eine etwas frühere Zeit zu setzen ist. Wie aber die Entstehungszeit des Gedichtes mit Sicherheit nicht ermittelt werden kann,[1]) so liegt auch die Frage nach dem Verfasser und nach dem Orte der Entstehung noch ganz im unklaren, zumal uns heute sogar die handschriftliche Grundlage des Fabricius fehlt. Nur so viel steht fest, dass das Gedicht nicht von Tertullian stammt, wir würden sonst sicher bei Hieronymus (vir. illustr. 53) eine Notiz darüber finden. Oehler hat das Gedicht dem Victorinus von Massilia (Gennad. vir. ill. c. 61) zugeschrieben, indem er sich dabei auf eine sehr späte Notiz stützte. Hückstädt hat es dem C. Marius Victorinus Afer beigelegt. Doch diese Annahmen

VIII, 698; 104: Ge. III, 536; 116 f.: Aen. IV, 517. XI, 50; 120: VIII, 563; 122: I, 451. Mit 42 vgl. Nemesian. ecl. IV, 63.

[1]) Hückstädt a. a. O. S. 41 ff. nimmt aus inneren Gründen das Jahr 363 an, Harnack, Theol. Litteraturzeitung 1876 S. 266 die Mitte des 4. Jahrhunderts.

haben durch Koffmane und Oxé keine Zustimmung erfahren.[1]) Die Prosodie des Gedichtes wenigstens verbietet schlechterdings, es den genannten Dichtern beizulegen. Kürzlich hat nun Oxé in seiner tüchtigen Dissertation den Nachweis erbracht, dass der Verfasser nach seiner Sprache nur ein Afrikaner gewesen sein kann; zugleich stellte er fest, dass die Sprache des Gedichtes ausserordentliche Uebereinstimmung mit Commodian zeigt.

Betrachten wir zunächst den Inhalt. Das Gedicht zerfällt in fünf Bücher von 242, 269, 302, 236 und 253 Hexametern und richtet sich gegen Marcion und seine Anhänger, ohne jedoch dieses Ziel stets vor Augen zu behalten. „Der Abfall des Menschen von Gott führte zur Abgötterei und zum Heidentume, zu Aberglauben und allerlei Sünde. Nachdem also der Versucher grosse Macht in der Welt gewonnen hatte, erschien Christus und erfüllte den Erdkreis mit seinen Wundern. Der Teufel sah sich hierdurch besiegt und streute nun den Samen der Zwietracht und der Ketzerei aus. Er behauptete, es gäbe zwei Götter. Der eine davon sei nicht gut, aber gerecht, von ihm stamme alles Uebel in der Welt. Der andre sei gut und verurteile niemanden, sondern schone alle. Christus aber sei nur ein Scheinwesen und habe nichts erduldet. — Ihr wagt es, Gott zu beschuldigen, der alles geschaffen und euch alles gegeben hat! Das habt ihr, die ihr die neue Pforte des Todes seid, nur durch Marcion gelernt. Ausserdem gibt es aber noch eine ganze Reihe andrer Ketzereien, die sich an Marcion anschliessen. Glaubet jedoch wieder an den wahren Gott, der seinen Sohn gesandt hat, um die Sünde der Welt zu tilgen. Bei ihm verband sich Seele und Leib; der letztere ward getötet, doch die Seele hat sich wieder emporgeschwungen, denn sie ist unsterblich, da sie Gott mit Weisheit und Kunst geschaffen hat." — Im zweiten Buche verbreitet sich der Dichter besonders über die mystische Be-

[1]) Tertull. ed. Oehler (ed. minor) p. 1191 adn.; Hückstädt a. a. O. S. 52 ff. G. Koffmane, de Mario Victorino (Bresl. 1880) S. 35. Oxé a. a. O. S. 6 f.

deutung Christi im alten Bunde. „Nachdem einmal der Glaube erschüttert, kam der böse Feind, um sein Unkraut unter den Weizen zu säen und Unheil zu erwecken. Unter Rosengewinden [1]) verbarg er seine Waffen, um desto sicherer zu treffen. Und er wagte es, die Gottheit zu zerteilen. Aber wie der Baum in die vier Winde hinauswächst, so wird uns auch das Evangelium von vier Männern wahr und echt überliefert. Christus hat das alte Passah durch das Osterfest erfüllt und hat sich selbst als Osterlamm geopfert, wie schon sein Vorläufer Johannes von ihm weissagte. Als der Hirte seiner Herde bewahrt Christus die ihm anvertrauten Schafe vor Gefahren. Bei seinem Heilswege hat er dieselbe Bahn eingeschlagen, wie vor ihm der Tod. Denn das Weib verführte den Mann zur Sünde und aus dem Weibe ohne Fehl ward Christus geboren. Als dieser das Mannesalter erreichte, wo der Körper zurückzugehen pflegt, da hielt er inne. Und wie Adam am Baume nach der Sünde gegriffen, so streckte Christus seine Arme am Holze des Kreuzes aus, um die Sünde zu tilgen. [2]) Als Siegeszeichen hat er die Schlange ans Kreuz geheftet, wie sie einst Moses zum Wahrzeichen des besiegten Todes als Stab erhob. Und als Christus gestorben und zur Unterwelt hinabgestiegen war, da nahm er den Leib wieder, den er selber verlassen hatte. Das Weib verführte den Mann, [3]) doch das Weib wiederum gebar den Löwen; das Weib stürzte den Mann, aber der Mann, der aus der Jungfrau kam, siegte. So ward zum Zeichen Christi aus der Seite des Mannes die Rippe genommen, und Paulus, der sicherste Zeuge, nennt daher Christus den zweiten Adam. Als er am Kreuze hing, floss Blut und Wasser aus seiner Seite; das Blut ist das Weib und das Wasser ist die Taufe. Und der Ort seines Todes ist die Schädelstätte, [4]) sie ist die Mitte der

[1]) Vgl. hiermit Prud. Psych. 326 f.

[2]) Vgl. mit dieser Auffassung das Carmen de Pascha.

[3]) Sponsa virum necuit, genuit sed sponsa leonem; | Virgo viro nocuit, sed vir de virgine vicit.

[4]) Mit Vers 196 ff. vgl. das Carmen de Pascha 1 f.; zwischen beiden Stellen besteht ein innerer Zusammenhang.

Erde und der Sieg ist ihr Wahrzeichen. Hier soll man einen gewaltigen Knochen gefunden haben, hier soll der erste Mensch begraben liegen. Hier hat Christus gelitten, um durch Vermischung seines Blutes und Wassers die Asche des alten Adam zu erheben. Das ist das eine Schaf, das Christus am Sabbat aus dem Brunnen rettete und deshalb hat er zumeist am Sabbath seine Wunder gewirkt und seine Lehren gegeben. — Warum [1]) aber ist Christus Mensch geworden und hat seinen Mitmenschen geholfen? Warum rief er nur einige vom Tode zurück und nicht alle? Wer nicht glaubt, dass sich im Tode sein Körper auflöse, der glaubt nicht an den Herrn. Im Samenkorn ist ein Baum verborgen, doch wenn es nicht in die Erde versenkt wird und sich dort auflöst, so bringt es keine Frucht. Das flüssige Wasser erstarrt in der Kälte und es wird Stein bleiben, wenn es nicht von der Wärme wieder geschmolzen wird. In der zarten Rebe ist die grosse Traube verborgen. Die Blätter vergehen am Baume, am Strauche die Rosen, auf der Wiese das Kraut, und doch steht es wieder auf. [2]) Und das alles ist des Menschen wegen geschaffen. Da sollte der Mensch, der Herr der Erde, nicht wieder aufstehen? Denjenigen, die nicht die Taufe empfangen, verschliesst Gott den Himmel; denn was vom Fleische stammt, ist Fleisch, was vom Geiste kommt, ist Leben.“ Mit einem kurzen Hinweis auf Paulus (1 Kor. 15, 53) schliesst das Buch.

Das dritte Buch beschäftigt sich mit dem Eingreifen Gottes in die Geschichte des jüdischen Volkes. Hier weist der Dichter nach, dass die gottesfürchtigen Personen des alten Bundes unter dem besonderen Schutze Jehovas standen und die verschiedensten Wohlthaten von ihm empfingen. Er geht aus von der Sara, die noch im Alter gebar, und von Hagar, die verstossen wurde. Dann lässt er an der Hand der Bibel

---

[1]) Das Folgende in teilweise wörtlichem Anschlusse an 1 Cor. 15.

[2]) Also der schon bei den ältesten christlichen Dichtern vorkommende Beweis der Unsterblichkeit aus der Natur. Aehnlich auch bei Paul. Nol. Carm. XXXIV, 229 ff.

die Geschichte Abels, Enochs, Noahs, Abrahams, Jakobs und Josephs vorüberziehen. Es folgen kurze Angaben über Moses, Josua,[1] Gedeon, Debora (Jud. 4. 5), Jephta, Simson, Samuel, David, Ezechias, Josias, Elias, Heliseus, Jesaias, Jeremias, die kleinen Propheten, Daniel und Johannes den Täufer. Dann geht Vers 225 ff. die Betrachtung auf Christus über. Darauf wird in gewohnter mystischer Weise Sara mit der Kirche Christi verglichen, da aus ihrem Schosse das Volk Gottes hervorgegangen ist und sie in ihrer früheren Unfruchtbarkeit die Schmähungen des Kebsweibes zu ertragen hatte. Durch die Propheten wurde die Erscheinung Christi verkündigt, die Apostel und ihre Schüler haben den Glauben an ihn in der Welt verbreitet. — Es folgt dann eine kurze Erwähnung der römischen Bischöfe von Linus bis auf Telesphorus.[2] Nach dem Tode dieses Märtyrers kam Cerdo nach Rom, der das Gift des Zweifels heimlich in die römische Gemeinde säte. Unter dem Bischofe Anicetus gelangte Marcion in die Stadt, der seine tödlichen Pfeile aussandte, aber schnell als Ungeheuer erkannt wurde.

Im vierten Buche kommt nun der Dichter wirklich zur Sache, d. h. er sucht die Häresie Marcions und seiner Anhänger nachzuweisen. In Vers 16—42 wird nach der Aufzählung der Eigenschaften Gottes das Verhältnis vom Vater zum Sohn näher bestimmt.[3] Darauf handelt der Dichter von der Gerechtigkeit Gottes bei der Sündflut und bei der Zerstörung Sodoms. Der Gegensatz zwischen dem Befehle Gottes im alten Bunde, Tiere zu opfern, und der neutestamentlichen Abweisung des Tieropfers gibt dann Veranlassung zu einer

---

[1]) Mit Vers 67 ist Num. 13, 17 zu vergleichen.

[2]) Hückstädt a. a. O. S. 28 Anm. 1 macht wahrscheinlich, dass diese Papstreihe aus Irenaeus stammt.

[3]) Und zwar in drei Versen mit den Worten des Ausonius in der Ephemeris (II ed. Peiper); Eph. 127 f.: adv. Marc. IV, 28 f.; 59: IV, 32. Auch an andern Stellen ist die Ephemeris benutzt; Eph. 71: IV, 154; 110: V, 61; 129: V, 201. Die obige Stelle unsres Gedichtes erinnert auch sehr an Prosper de ingratis 978 f.

langen mystischen Auseinandersetzung über das Tieropfer und zur Deutung desselben auf Christus und die Menschen. Es folgt eine ausführliche Beschreibung des jüdischen Tempels, dessen innere Teile und heiligen Geräte allegorisch ausgelegt werden (Vers 108—214). Der Dichter geht hier darauf aus, die Uebereinstimmung der Weissagungen des alten Bundes mit den durch Christus erfüllten zu erweisen. Am Schlusse des Buches werden die Andersgläubigen als Häretiker und Abtrünnige hingestellt.

Im Anfange des letzten Buches rekapituliert der Dichter in wenigen Versen den Inhalt der vorhergehenden Teile. Darauf wendet er sich zur Beantwortung der Frage des Marcion, wenn Christus Gott sei, warum sei er dann so spät gekommen und warum habe er sich nicht schon früher offenbart. Die Antwort lautet, Christus sei in die Welt gekommen, seine Herde zu suchen, die er früher keineswegs verloren. Er habe alle Seelen den Körpern entreissen wollen, um das Fleisch auf der Erde zurückzulassen, aber die Seelen in den Himmel zu führen. Sonst hätte alle Zeugungskraft in der Welt aufgehört und die Menschen seien auf ewig verloren gewesen. „Ihr aber, die ihr öffentlich keusch, aber im geheimen voller Laster seid, ihr werdet gänzlich zu Grunde gehen, sowohl euer Geist als auch derjenige, den ihr den alten Feind nennt. Der Mensch besteht nicht nur aus Geist, und Geist und Fleisch sind sich nicht feindlich, nur ist der Mensch seinem Fleische unterthan, bis die Gewalt des Todes überwunden ist und das Fleisch aufersteht. Und Gott der Schöpfer hat das Gesetz selbst gegeben, denn er ist in dem Lande seiner Verheissung als Christus erschienen. Wie soll sich Gott offenbaren und was muss er als Mensch leiden, damit alle ihn erkennen? Die Thoren glauben weder an die alten Weissagungen noch an die Thaten Christi, aber sie sollen durch Beweis lernen, dass Christus, der Gott, als Mensch geboren wurde, gelitten hat, begraben wurde und auferstanden ist. Denn als Christus in die Welt kommen wollte, wurde auf Befehl des Kaisers Augustus eine Zählung veranstaltet, wobei auch Joseph, Maria und das himmlische Kind eingetragen

wurden. Die Juden gestehen ein, dass sie den Heiland gekreuzigt haben, aber indem sie triumphieren, verschweigen sie etwas. Denn sie möchten den Gott als Mensch hinstellen. Ihr seid in ähnlichem Irrglauben befangen, da ihr Christus einen Menschen ohne Körper nennt. Denn Christus hat durch seine Thaten bewiesen, dass er Gott und Mensch zugleich ist.“ Hierauf folgt Vers 165—197 eine kurze Aufzählung der menschlichen Leiden Christi und Vers 207—225 der Thaten Christi im alten Bunde, die sich auf den Auszug aus Aegypten und den Aufenthalt in der Wüste beziehen.[1]) Das Gedicht schliesst mit einer kurzen Uebersicht über die hauptsächlichsten Momente der Heilsthätigkeit Christi auf Erden und mit der Erwartung seiner Wiederkehr.

Man ersieht aus dieser kurzen Inhaltsangabe, dass von einer tieferen Einteilung des Gedichtes nicht eben viel zu merken ist. Gewiss richten sich einzelne Teile unmittelbar gegen die Häresie des Marcion, ob aber der von Fabricius vorgesetzte Titel der ursprüngliche ist, dürfte zweifelhaft erscheinen.[2]) Der Autor ergeht sich oft sehr lange in den zeitgemässen mystischen Allegorieen, die ohne Zweifel mit der marcionitischen Ketzerei gar nichts zu thun haben. Wenn man daher jenen Titel gelten lässt, so muss man doch zugeben, dass der Dichter unausgesetzt aus der Rolle fällt. Wie ganz anders folgerichtig ist die Hamartigenie des Prudentius,[3]) die ja auch ihre Spitze gegen die Marcioniten kehrt! — Wirklich poetische Anläufe nimmt das Gedicht gar nicht, und wie der Inhalt verworren und häufig unklar ist, so lässt auch die Form vieles zu wünschen übrig. Die Sprache bewegt sich in der breitgetretenen Bahn der christlichen Polemiker und Apologeten, sie ist wenig anziehend und bei dem trockenen

---

[1]) Hiermit ist auch zu vergleichen Sedul. C. Pasch. I, 159.

[2]) Vgl. hierüber auch Hückstädt S. 34. Dass der Verfasser in Rom lebte sucht H. S. 37 f. zu erweisen. Hückstädt und Oxé nennen das Gedicht „adversus Marcionitas“, früher hiess es „adversus Marcionem“.

[3]) Hieraus dürfte sich mit einiger Sicherheit ergeben, dass dem Verfasser das Gedicht des Prudentius nicht bekannt war. So auch Oxé a. a. O. S. 33.

Inhalte nüchtern und unpoetisch. Von sprachlichen Vorbildern ist besonders Vergil benutzt, wie ich nachgewiesen habe,[1]) aber auch Ausonius und andre Dichter sind darin erkennbar. Und auch die Verskunst steht auf einer sehr niedrigen Stufe,[2]) indem die gewöhnlichsten Gesetze so stark vernachlässigt werden, wie wir es nur bei sehr wenigen christlichen Dichtern der früheren Zeit antreffen. Die Verse sind mehr accentuierend als quantitierend. So kommt es auch, dass das Gedicht bei seinem trockenen Inhalt und der recht unpoetischen Form im Mittelalter fast ganz vernachlässigt wurde. Denn es scheint sich nur die von Fabricius benutzte und seither wieder verschollene Handschrift in die neuere Zeit gerettet zu haben.

---

[1]) Wiener S. B. a. a. O. S. 22 f. Vgl. Oxé a. a. O. S. 32 n. 2; über Juvencus ib. S. 33, über Benutzung des Commodian ib. S. 42 ff. Sprachliche Eigentümlichkeiten ib. S. 34—39.

[2]) Der Hiatus ist allein im 5. Buche viermal zugelassen. Falsche Silbenmessung findet sich ausserordentlich häufig, zuweilen mehrfach in einem Verse, vgl. I, 191. 210. II, 56. 91. 250. 258. 261. III, 24. 220. IV, 146. 194 u. s. w. Besonders häufig ist die Verlängerung einer kurzen Silbe in der Cäsur (cf. I, 11. 28. 82. 103. 150. 175. 184. 192. 196. 198. 210. 227. 231 u. s. f.) und die Verkürzung von auslautendem u (I, 34. II, 63. 247. 254. III. 118. IV, 20. 165. 179. 210. V, 143. 251); aber auch allerhand andre Fehler finden sich. Einen ganz hervorragenden Gebrauch macht der Dichter von der Synizese; sie tritt nämlich so häufig und in so ungewöhnlicher Form auf, dass sich das Gedicht dadurch von allen andern unterscheidet. So steht deus in den Casus obliqui meist einsilbig (cf. I, 40. 101. 210. 220. 223. 235. II, 72. 240. III, 17. 32. 111. 174. IV, 141. 235. V, 160. 217), ebenso suus (cf. I, 192. II, 91. 237. 250. III, 35. 125. 134. 250. 298. IV, 75. 83. 89. 108. V, 119. 129. 237), desgleichen duo (I, 73, 153. IV, 101) und dies (I, 164. II, 160), sowie pius (II. 201. V, 127); zweisilbig gebraucht finden sich unius II, 101, gloria II, 265 und III, 269, hostia III, 156. postea IV, 194. V, 149, dreisilbig sapientia I, 228 und IV, 18. Häufig wird der Reim angewendet, in den 1302 Versen finden sich 93 Leonini (cf. I, 69. IV, 224) und 92 Verse mit anderm Reim (cf. I, 237. III, 2. 273. IV, 153. V, 12, 24), vgl. ausserdem III, 123. V, 177. Gereimte Hexameterpaare begegnen an 36 Stellen (cf. III, 21 f. 82 f. 85 f. 108 f. 275 f. IV, 221 f.), zu dritt sind gereimt II, 173 ff. 242 ff. III, 162 ff. IV, 198 ff. V, 213 ff. Assonanz (auch Lusus verborum) findet sich II, 73. 85. 166. III, 41. IV, 83, Allitteration I. 198. II, 95. 106. IV, 133; zur Sprache vgl. I, 115 und 167.

und von Anführungen aus dem Gedichte habe ich bei Schriftstellern des Mittelalters bislang nichts entdecken können.[1])

[1]) Ausser in dem durch einen Victorinus aus unsrem Gedichte gemachten Cento bei Mai, auctores class. V, 382 ff., der doch wohl noch dem 7. oder 8. Jahrhundert entstammt.

Zweites Buch.

Die Blütezeit der christlichen Dichtung im 5. Jahrhundert.

Mit dem 5. Jahrhundert treten wir in die Blütezeit der christlichen Poesie ein. In dieser Periode hat das römische Reich heftige Erschütterungen durchgemacht, die es dann auch schliesslich zu Falle brachten. Und trotzdem gelangte die christliche Dichtung in diesem Zeitraum zur höchsten Entfaltung. Das Reich war während des 4. Jahrhunderts durch Constantin und Theodosius neu gefestigt worden und die Spuren dieser Kräftigung liessen sich nicht so leicht verwischen. Denn die ehedem vielfach unbestimmte kaiserliche Herrschaft hatte sich zur absoluten Monarchie umgeformt, eine straffere Zentralisation des Reiches war eingetreten. Als wirkliches Haupt stand der Kaiser an der Spitze und der Kaiser bekannte sich jetzt zum Christentume. Die neue Lehre war im Anfang als gleichberechtigte Religion neben das Gewirre der heidnischen Kulte getreten und hiermit konnte das Schicksal der letzteren als entschieden gelten. Denn das Christentum musste nach seiner ganzen Lehre den Anspruch auf Alleinberechtigung erheben, nachdem es einmal vom Kaiser und seiner Regierung anerkannt worden war. Allerdings drohte ihm eine grosse Gefahr von seiten der vielfältigen Abweichungen und Irrlehren, die gegen die herrschende Richtung aufkamen. Aber wie in jedem Streite die Kräfte der Gegner sich entfalten und zunehmen, so geschah es auch hier. Zu derselben Zeit, als die neue Religion von inneren und äusseren Feinden hart bedrängt wurde, erstanden auf der Seite des rechtgläubigen Bekenntnisses eine ganze Reihe von tüchtigen Vorkämpfern, welche durch Wort und Schrift und durch das eigene Bei-

spiel den Streit wider ihre Gegner siegreich durchführten. Das geschah um die Wende des 4. und zum Beginne des 5. Jahrhunderts. Es ist die Zeit der grossen lateinischen Kirchenväter Ambrosius, Hieronymus und Augustin. Sie haben mit allen Waffen, die ihnen zur Verfügung standen, mit Witz und Hohn, mit Gelehrsamkeit und mit rhetorischem Gepränge, mit dem höchsten sittlichen Ernste und mit der Offenbarung der zartesten Regungen des menschlichen Gemütes gegen innere wie äussere Feinde gekämpft und ihnen den Sieg abgerungen. Leicht ist ihnen der Sieg bei der ausserordentlichen Vielgestaltigkeit des römischen Reiches und seiner Bewohner nicht geworden, aber durch die Entfaltung aller ihrer Kräfte und durch eine geradezu staunenswerte Thätigkeit wurden sie ihrer Gegner Meister. Diese Vorkämpfer des Christentums, deren Werke ein für allemal zur Richtschnur der abendländischen Christenheit wurden, haben sich fast ausschliesslich der Prosadarstellung bedient, da sie auf solche Verhältnisse angewendet mehr Kraft und Wahrhaftigkeit besitzt. Allerdings dichtete auch Ambrosius seine Hymnen zu Kampfeszwecken gegen die Arianer und Augustin verfasste ein Gedicht — es ist das erste der rhythmischen Poesie der Christen — gegen die Anhänger des Donatus. Ambrosius wurde dadurch der Schöpfer des lateinischen Kirchenliedes, einer Dichtgattung, welche im Abendlande fast noch unbekannt war. Doch bedeutender als diese unmittelbare Beeinflussung christlicher Poesie mag der Impuls sein, welchen jene Heroen der christlichen Litteratur der Dichtung mittelbar gegeben haben. Die Mitwelt sah jene Helden den Kampf siegreich durchführen und viele mögen dadurch zu eigener Thätigkeit angeregt worden sein. Die christliche Welt fühlte sich allmählich sicherer, da solche Verteidiger ihres Glaubens aufgetreten waren. Und das hat, wie ich glaube, nicht wenig zur Entfaltung der christlichen Poesie beigetragen. Noch blühten die Rhetorenschulen in Gallien und erhielten die Beschäftigung mit der Dichtkunst rege. Dazu kam die neue Bibelübersetzung des Hieronymus, die in ihrer leicht verständlichen und vielfach an die Poesie erinnernden Sprache ebenfalls dichte-

rische Gemüter zu eigenem Schaffen begeistern konnte. Ausserdem waren es ja natürlich die Vorgänger, deren Werke zur weiteren poetischen Produktion angeregt haben. Und das vielfache Elend und die Zerrüttung, welche sich in den späteren Jahrzehnten zeigte, bot empfänglichen Naturen reichlichen Stoff zur poetischen Klage über die Vergänglichkeit des Irdischen und zur Mahnung an die Mitmenschen, die Welt zu verlassen. Selbstverständlich ist es in diesem Jahrhundert noch immer die römische Welt, welche die christliche Poesie pflegt. Denn die Barbaren fingen ja damals erst an, zum Christentum überzutreten; erst durch den Uebertritt lernten sie die fremde Sprache verstehen, so dass sie dieselbe später litterarisch handhaben konnten. Allerdings tritt im 5. Jahrhundert der starke Verfall der lateinischen Sprache deutlich genug hervor. Die bessere Schriftsprache musste schon künstlich erlernt werden. Aber man besass auch hier noch lebendige Tradition aus der früheren Zeit, namentlich für die Poesie, die sich in der römischen Welt überhaupt länger am Leben erhielt, als die Prosa. Und gerade die christliche Dichtung hat die poetische Sprache der Römer nicht unwesentlich bereichert, man denke nur an einen Sprachbildner wie Prudentius! Freilich wurde mit dem stärkeren Eindringen christlicher Stoffe in die Litteratur der Autoritätsglaube auch immer mächtiger. Schon in früher Zeit hatte es der römische Dichter nicht verschmäht, von seinen Vorgängern allerlei Gedanken und Wendungen unmittelbar zu erborgen. Das wurde jetzt häufiger. Die Dichter, welche von der Kirche als rechtgläubig anerkannt waren, wurden die Vorbilder für eine Menge von Nachahmern, indem man sie nach Form und Inhalt als Richtschnur benutzte. Es lässt sich nicht leugnen, dass man diese Beobachtung im 5. Jahrhundert immer häufiger macht, wie überhaupt das Originale der religiösen Poesie im Laufe der Zeit mehr und mehr zurücktreten musste. So viel aber steht fest, dass wir es im 5. Jahrhundert nicht nur nach der Anzahl der einzelnen Erscheinungen, sondern auch nach ihrem inneren Werte mit der Blütezeit wenigstens der epischen Poesie des Christentums zu thun haben. So bleibt Sedulius trotz seines Hanges zur Mystik

doch einer der bedeutendsten christlichen Epiker, welche Stellung er während des ganzen Mittelalters auch behauptet hat. Und ich erinnere hier nur an die drei Umdichter der Schöpfungsgeschichte, Marius Victor, Dracontius und Alcimus Avitus. Das sind wirklich poetisch veranlagte Naturen, welche sich deshalb auch mehr dichterisch verwertbare Stoffe aussuchten, als sie in den Evangelien zu finden waren. Schöne und grossartige Naturschilderungen treffen wir in ihren Werken an, wodurch sie sich allerdings der mittelalterlichen Welt weit weniger empfahlen, als wenn sie moralische Epigramme im Sinne Prospers und Aehnliches gedichtet hätten. Neben dem eigentlichen Epos ist das Lehrgedicht in stattlicher Weise vertreten, vor allem durch Prosper, der seine ganze Schriftstellerei von Augustin abhängig machte; ferner wäre hier das Carmen de providentia divina und das Commonitorium des Orientius zu erwähnen. Dichter, die uns in ihren Werken einen grossen Teil ihres Lebens offenbaren, sind Paulinus von Pella und Paulinus Nolanus; der letztere ist noch hervorzuheben wegen seiner epischen Behandlung des Heiligenlebens, die auch der Gallier Paulinus Petricordiae in Angriff nahm. Ausserdem finden wir neben der eigentlich christlichen Dichtung eine Mischung derselben mit echt heidnischen Elementen und der Typus dieser Art von Poesie ist der Gallier Sidonius Apollinaris, ganz ebenso wie es im vorigen Jahrhundert Ausonius gewesen war. Von Kleinigkeiten, wie Kircheninschriften u. a. sei hier ganz abgesehen, da das an seiner Stelle erwähnt werden wird. Ich gehe nun zur Behandlung der einzelnen Länder über.

Kapitel I.

Galliens christliche Poesie im 5. Jahrhundert.

Der politische Charakter des 5. Jahrhunderts ist derjenige der Auflösung des weströmischen Reiches. Unter den von den Barbaren heimgesuchten Ländern wurde Gallien nicht am wenigsten überflutet, da sich in wenigen Jahren ganze Völkerströme über das Land ergossen. Aus den Schilderungen in Prosa und Poesie leuchtet das Unglück deutlich hervor, welches über Gallien eingebrochen war. Ueberall ertönen dieselben Klagen von Zerstörung und menschlichem Elend. Unter solchen Verhältnissen nahm das Christentum naturgemäss in Gallien an Macht und Ausdehnung zu. Denn die christliche Anschauung lief darauf hinaus, dass das grosse Uebel wegen der Sündhaftigkeit der Menschen von Gott geschickt sei; nur durch Reue und Busse könne es abgewendet werden. Jedenfalls sind damals viele zum Christentum übergetreten und diese Umstände wirkten denn auch auf die Hervorbringung eines oft schwärmerisch religiösen Sinnes. Eine Folge hiervon war die, dass auch der Sinn für die christliche Dichtung wuchs. Diese ist im 5. Jahrhundert in Gallien so kräftig emporgeblüht, dass sich während jenes Zeitraumes ein andres Land mit ihm in dieser Beziehung gar nicht messen kann. Italien wie Spanien mit Afrika treten hier weit gegen Gallien zurück und nicht bloss nach der Anzahl der Erzeugnisse, sondern auch nach dem inneren Werte. Wie sich das rege litterarische Leben Galliens im 4. Jahrhundert um Ausonius gruppiert, so

ist in unserer Periode für lange Zeit Sidonius Apollinaris der Mittelpunkt. Beide Männer sind Christen gewesen, aber beide lassen in ihren Gedichten sehr wenig von christlichem Glauben und christlicher Gesinnung verspüren. Beide sind also für unser Bereich nicht tonangebend. Sondern es ist ein litterarhistorisches Missgeschick, dass wir von den meisten bedeutenden christlichen Dichtern unsrer Periode fast nichts neben ihren Gedichten kennen und über ihre Persönlichkeit und die Entstehung ihrer Werke fast ununterrichtet ist.

§ I. S. Paulini epigramma.

Bähr S. 120. Teuffel § 464, 6. Ebert I, 320. Einzige Handschrift: Parisinus 7558 saec. IX. Ausgaben: J. Gagneius Lugduni 1536. G. Fabricius p. 349. Migne 61, 969. C. Schenkl Corp. SS. eccl. lat. XVI, 499 (Vindob. 1888). Allgemeines: V. Schultze, Geschichte d. Untergangs d. griechisch-römischen Heidentums I, 421 f. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I, 76.

Unter dem Titel „S. Paulini epigramma" hat der Cod. Paris. 7558 ein Gedicht erhalten, welches bis in die neueste Zeit mit falscher Aufschrift [1]) versehen und daher ganz missverstanden worden ist. Es umfasst 110 Hexameter und ist jedenfalls nur fragmentarisch überliefert. [2]) So fehlt irgend eine Einleitung und zwischen den Versen 7 und 8 und ebenso zwischen 9 und 10 gebricht es an der logischen Vermittelung; auch gegen das Ende zu (Vers 93 ff.) sind Lücken in der Ueberlieferung bemerkt worden. Das Gedicht selbst bietet ein lebendiges Zwiegespräch zwischen einem „Pater" und einem jüngeren Geistlichen Namens Salmon. Letzterer besucht den Pater in dessen Kloster, wo er selbst früher als Mönch eingetreten war. Auf die Frage des Alten, wie es ihm in

[1]) Bei Gagneius Claudii Marii Victoris orat. Massil. de perversis aetatis suae moribus liber quartus ad Salmonem, bei Fabricius und den Späteren Cl. Marii Victoris de perversis suae aetatis moribus epistola ad Salmonem Abbatem.

[2]) So auch Ebert S. 320.

seinem jetzigen Aufenthaltsorte[1]) gehe, antwortet er, dass der Feind eingebrochen sei und das Land verwüstet habe. Doch es gebe noch einen schlimmeren Feind, der schwerer zu bekämpfen sei als Sarmaten, Vandalen und Alanen. Das sei die Sünde, deren Fessel man willig trage. Und die Zeiten der äusseren Not hätten nicht vermocht, diesen inneren Feind zu vertreiben, da die Menschen immer dieselben blieben.[2]) „Nichts ist uns heilig als die Erwerbung und ehrenvoll ist nur der Nutzen. — Es gibt dazu einige Heuchler, die der Sünde überführt werden könnten. Sie beschäftigen sich mit Dingen dieser Welt, indem sie Philosophie und Sternkunde treiben, Untersuchungen über die Erde anstellen und das wissen wollen, was Gott allein bekannt ist.“ Darauf sagt Thesbon, der Gastfreund des Erzählers, einige entschuldigende Worte, worauf letzterer fortfährt: „Noch schlimmer sind die Frauen; wir sind freilich selbst schuld daran, denn sie schmücken sich nur für uns. Und dass sie öffentlich in grossem Prunke einhergehen, sich stets nach der Mode kleiden und allerlei Schminke tragen, geschieht nur für uns. Ueberall sind sie zu finden, überall sind sie öffentlich thätig und sprechen viel. Paulus und Salomo werden nicht von ihnen gelesen, denn ihnen gefällt die Dido Vergils und die Corinna Ovids und im Theater beklatschen sie horazische Lieder und marullische Mimenspiele.[3]) Warum soll die Frau allein schuld sein, wenn ihre Laster dem Gatten gefallen? Ja, wenn wir uns der Lehre Christi ganz hingeben würden, dann möchten die Werke des Teufels an uns zunichte werden.“ Auf den

[1]) Nach Schenkls ansprechender Auslegung von Vers 105 die Gegend des Flusses Tetum (oder Tecum) in Gallia Narbonensis, vgl. Plin. hist. nat. III, 4, 32.

[2]) Möglicherweise sind die Vers 35 ff. genannten Pedius, Polio und Albus nicht fingierte, sondern dem Fragsteller bekannte Personen, dasselbe gilt vielleicht von der Vers 65 f. erwähnten Lesbia und Passiena.

[3]) Von diesem Marullus, einem Mimographen des 2. Jahrhunderts, ist nur wenig bekannt, s. Teuffel § 363, 7. Die Erwähnung ist interessant, sie beweist, dass Marullus noch nach der Zeit des Servius bekannt war und aufgeführt wurde.

Einwurf des „Pater", dass es doch in jener Gegend auch fromme und gottesfürchtige Leute gebe, antwortet Salmon, das sei allerdings wahr und es sei sein Trost. Darauf bittet Salmon seinen väterlichen Freund, ihm gleichfalls seine Schicksale zu erzählen, seitdem er ihn verlassen habe. Dieser will ihm die Schilderung nicht vorenthalten, doch für heute sei es zu spät, da die Zeit zur Kirche rufe. Mit diesem Versprechen schliesst das Gedicht, welches ursprünglich jedenfalls weiter geführt war.

Nach den Ausführungen des neuesten Herausgebers [1]) ist das Gedicht am Anfange des Jahres 408 in Gallien entstanden. Zugeschrieben wird es in der Handschrift einem Paulinus, in welchem Schenkl vielleicht mit Recht den Bischof Paulinus von Béziers [2]) vermutet, der um das Jahr 400 zum Bischofe erhoben wurde. Die Sprache des Gedichtes ist durchsichtig und klar und es ist lebendig geschrieben. Der Verfasser hat seinen poetischen Ausdruck meist nach Vergil gebildet, von Anlehnung an christliche Dichter kann ich nur ein einziges Beispiel [3]) anführen. Bei dem interessanten, für die Sittengeschichte wichtigen Inhalte und der poetisch lebendigen Form [4]) gehört unser Gedicht entschieden zu den bedeutenderen zeitgenössischen Erzeugnissen der christlichen Muse. So müssen wir dem neuesten Herausgeber Dank wissen, dass er es uns in einer reineren Hülle geboten hat, als die bisherigen Ausgaben.

§ 2. Cyprianus.

A. Fabricius IV, 491. Bähr S. 41 ff. Ebert I, 118 ff. Teuffel § 491, 3. Handschriften: Laudunensis 279 u. 273 s. IX. Parisinus lat. 13047 s. IX. Cantabrigienseis coll. S. Trin. B. 1. 42 s. XI.

---

[1]) S. Schenkl a. a. O. S. 501.

[2]) Nach der Nachricht in Idacii chronicon c. 25.

[3]) Vers 89: Prud. Perist. X, 247 si sanum sapis.

[4]) Was den Reim anlangt, so besitzt das Gedicht 16 leoninische Verse (cf. 37. 107), andrer Reim findet sich in 6 Versen, Allitteration begegnet 60. 92.

Ausgaben: Martene, ampl. coll. IX, 14. Pitra, Spicil. Solesmense I, 171. Anecdota sacra V. 181. Cypr. Galli poetae heptateuchos... rec. et comment. crit. instr. Rud. Peiper, Wien 1891 (= Corp. SS. eccl. lat. XXIII). Allgemeines: L. Müller, Rhein. Mus. 21, 122. Alcimi Aviti opp. ed. Peiper p. LIII—LXIII. M. Manitius, Wiener S. B. CXII, 543. L. Traube, karoling. Dichtungen S. 17 ff., Berlin 1888. J. E. B. Mayor, the latin heptateuch . . . critically reviewed, London 1889. C. Becker, de metris in heptateuchum dissert. phil., Bonn 1889.

Ueber den gallischen Dichter Cyprian haben erst die gründlichen Untersuchungen Peipers einiges Licht verbreitet, ihnen ist nun die erste kritische Ausgabe gefolgt. Die von Cyprian stammende Bibelumdichtung hat das merkwürdige Schicksal gehabt, dass sie bald dem Avitus, bald dem Cyprian von Karthago, bald dem Juvencus oder auch Tertullian beibelegt wurde. Auch hier hat nur das Zurückgehen auf die Handschriften die nötige Klarheit verschafft und die ganze Geschichte der Ueberlieferung des Dichters konnte durch die Umsicht des neuen Herausgebers sogar bis zu den Einzelheiten dargelegt werden.

Zur Bestimmung des Zeitalters von Cyprian hat früher nur der Umstand gedient, dass Aldhelm einige Verse des Dichters anführt. Seitdem nun aber nachgewiesen worden ist, dass Marius Victor sich sehr eng an Cyprian angelehnt hat[1]) und dass der letztere den Claudian benutzt, so steht fest, dass Cyprian in den Anfang des 5. Jahrhunderts gehört. Hierzu kommt, dass der Dichter als Unterlage nicht die Bibelübersetzung des Hieronymus benutzt, sondern die ältere Itala, wie das auch Juvencus gethan hat. Da nun die ganze Ueberlieferung Cyprians auf Gallien zurückgeht und auch die Sprache des Dichters ihren gallischen Ursprung verrät, so haben wir in Cyprian zweifellos einen gallischen Dichter aus dem Beginn des 5. Jahrhunderts vor uns. Etwas weiteres über seine Person ergibt sich aus den dürftigen Quellen nicht.

Erhalten hat sich von Cyprian die Umdichtung des Hepta-

[1]) C. Schenkl, Corp. SS. eccl. lat. XVI, 352 f. und Peiper in der Ausgabe S. 275 ff.

teuchs, wir wissen aber aus alten Bibliothekskatalogen[1]), dass die Versifikation sich noch auf die übrigen historischen Bücher des Alten Testaments erstreckte, denn es waren noch weiter behandelt die Bücher der Könige, der Paralipomena, Esther, Judith und der Maccabäer, also ein sehr umfangreiches Gedicht. Von den verlorenen Büchern sind uns nur ganz wenige Verse bei Mico Levita und Aldhelm erhalten, die vorliegenden[2]) zählen noch 5550 Verse. Die Behandlungsweise ist eine sehr verschiedene. Der Dichter hat sich nämlich von dem richtigen ästhetischen Gefühl bestimmen lassen, dass die vielfachen Ritual- und Sacralvorschriften im Leviticus, Numeri und Deuteronomium nicht für die Umdichtung passten. So hat er das meiste hierauf bezügliche ausgelassen und in der Hauptsache nur die eigentlich historische Erzählung in Verse gebracht. Die einzelnen Bücher erhalten daher ganz verschiedenen Umfang. Während die Genesis und die Exodus 1498 bezw. 1333 Verse zählen, bestehen die drei letzten Bücher Mosis aus 309, 777 und 288, Josua aus 585, Judices aus 760 Versen. Sonst hält sich Cyprian, abgesehen von kleineren Auslassungen, ziemlich eng an den überlieferten Text und dies war wohl ein Hauptgrund dafür, dass man sein Werk dem Juvencus zuschrieb, der ja auch die Itala benutzt und getreu ihren Spuren folgt. In der späteren Zeit ist man bei ähnlichen Umdichtungen viel freier verfahren, Cyprian gestattet sich keine Abschweifungen und nicht einmal die Schöpfungsgeschichte hat ihn zur Ausschmückung und Erweiterung seiner Vorlage eingeladen, trotzdem sich hier ja reichliche Gelegenheit geboten hätte. Auch die Ausmalung des Paradieses, die sich die späteren Dichter nicht entgehen liessen, ist hier unterblieben. Natürlich gewinnt das Gedicht dadurch nicht an Leben. Die Erzählung fliesst ziemlich eintönig dahin und entbehrt oft sogar der Lebendigkeit des biblischen Berichtes. Auch findet sich keinerlei Einteilung nach den biblischen Ab-

---

[1]) Becker, cat. bibl. ant. p. 111 (37, 463). L. Delisle, cabin. des manuscr. II, 459 N. 537.

[2]) Sie sind nicht ohne Lücken, so fehlt Exod. 6 gänzlich.

schnitten oder nach den bedeutenden Ereignissen, so dass die Lektüre wenigstens der beiden ersten Bücher ermüdend wirkt. Und in der Behandlung der einzelnen biblischen Bücher kann ich den Unterschied nicht auffinden, den Ebert (S. 120 f.) entdecken will. Die Erzählung verläuft immer nüchtern und trocken und zu selbständiger Bearbeitung, wie sie Marius Victor und Avitus zeigen, wird nirgends ein Anlauf genommen. Die einzige Abwechselung macht sich in den Cantica[1]) bemerkbar. Hier verlässt der Dichter den Hexameter und wendet ein lyrisches Versmass an, nämlich Hendekasyllaben. Ich glaube, dass ihm die Hymnen des Ambrosius noch nicht bekannt waren. Da er nämlich Num. 556 sagt „domino dum laudes hoc canit hymno," so würde er wohl das Versmass der ambrosianischen Lyrik gebraucht haben, wenn er sie gekannt hätte.[2]) Sonst hält sich Cyprian aber auch hier an den überlieferten Text und meidet grössere Erweiterungen. Aus alledem geht hervor, dass Cyprian es auf eine wörtliche Umdichtung des biblischen Textes abgesehen hatte. Wahrscheinlich verhinderte ihn das hohe Ansehen desselben, von ihm abzuweichen, und es scheint daher, dass die Umdichtung für Schulzwecke verfasst worden ist. Grosse Verbreitung dürfte das Gedicht in Gallien nicht gefunden haben; eher noch wäre an häufigeren Gebrauch bei den Angelsachsen zu denken, da sich bei Aldhelm und Baeda, bei Alcuin und Aethelwulf Benutzung des Bibelepos ergeben hat.

Was die poetische Sprache anlangt, so hat sich Cyprian durchaus an Vergil gebildet. Schritt für Schritt begegnet man Anklängen und Entlehnungen aus diesem Musterdichter. Sie sind meist ohne Geschick den eigenen Worten Cyprians hinzugesetzt und heben sich dann scharf von ihrer Nachbarschaft ab. Dasselbe ist mit Horaz und Ovid, mit Persius und Juvenal der Fall, und von christlichen Dichtern benutzt Cyprian

---

[1]) Exod. 507. Num. 557. Deut. 152.

[2]) Oder hatte Hilarius seine Hymnen in Hendekasyllaben gedichtet? Es wäre ja möglich, dass Cyprian als Gallier sich ihm hier angeschlossen hat.

Juvencus, Prudentius und Paulinus von Nola; auch Ausonius und Claudian haben ihm einiges geliefert, der letztere mehrere ganze Verse.[1]) Doch ist Cyprian hier nicht ganz unselbständig verfahren. Es zeigen sich nämlich bei ihm neue Worte, deren Bildung wohl auf ihn zurückgehen kann.[2]) So scheint er die poetische Sprache bereichert zu haben und dies Verdienst wird man ihm nicht absprechen können. Freilich in Hinsicht auf das umfängliche Gedicht ist sein Wortschatz nicht sehr bedeutend und äusserst zahlreich sind die Wiederholungen, die sich in seiner poetischen Sprache vorfinden und von Peiper zusammengestellt worden sind. — Auf ganz niedriger Stufe endlich steht die Prosodie Cyprians.[3]) Falsche Silbenmessung trifft man sehr häufig und namentlich die Eigennamen unterliegen bei ihm gar keinem Zwange. Der Hiatus gehört nicht zu den Seltenheiten und die metrischen Verstösse der späteren Zeit finden sich fast alle bei ihm vor. In dieser Beziehung unterscheidet er sich ebensosehr von dem strengen Juvencus, wie von den gallischen Dichtern aus dem Anfange des 5. Jahrhunderts, mit denen er allerdings die Hinneigung zum Reime teilt.[4]) Auch hat er mit letzteren die Vorliebe für Alliteration und Assonanz gemeinsam.[5])

§ 3. Das Carmen de providentia divina.

A. Fabricius VI, 320 f. Histoire litt. II, 76 ff. Bähr S. 124. Teuffel § 460, 5. Ebert I, 316. Ausgaben unter den Werken Prospers (Migne 53, 617), eine kritische Ausgabe fehlt noch. Allgemeines: G. F. Wiggers, Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Semipelagianismus II, 201. M. Manitius,

[1]) Vgl. hierzu Index I von Peiper (p. 275 ff.).

[2] Vgl. Mayor a. a. O. p. XLIV ff. und Peipers Index III p. 313 ff.

[3]) S. die Zusammenstellungen bei Mayor p. XLIX ff. und bei Peiper p. 344 ff. Aus dem Anfang der Genesis vgl. Vers 5. 9. 15. 19. 40. 56. 62 etc. Hiatus G. 183. 269. 417 u. s. w.

[4]) In der Genesis findet sich der leoninische Reim in 191, andrer Reim in 144 Versen (vgl. 1032).

[5]) Zur Alliteration vgl. Gen. 32 f. 35. 96. 101. 142. 160 u. s. w., zur Assonanz Gen. 31. 54. 110. 153. 271. 466. 686 u. s. w.

Ztschr. f. d. östr. Gymn. 1888, S. 580. Wiener S. B. CXVII, XII, 21. CXXI, VII, 14.

Das Gedicht de providentia divina wurde in früherer Zeit auf handschriftlicher Grundlage dem Prosper zugeschrieben. Dem hat man widersprochen, da sich die pelagianische Gesinnung des Gedichtes nicht mit dem Augustinusmus bei Prosper verträgt. Freilich sprechen nicht wenig Gründe für die Verfasserschaft Prospers. Denn schon im 9. Jahrhundert wird es unter seinem Namen von Hinkmar von Reims citiert.[1]) Ausserdem kommt der sprachliche Ausdruck des Gedichtes demjenigen Prospers oft sehr nahe;[2]) und endlich zeigt die Verskunst des letzteren in dem Gedichte De ingratis verglichen mit derjenigen des Verfassers De providentia recht bedeutende Uebereinstimmungen.[3]) Es wird sich bei dem Schweigen des Gennadius (vir. ill. 84) allerdings nichts erweisen lassen, doch für mich stünde die Wahrscheinlichkeit der Abfassung unseres Gedichtes auf der Seite Prospers, wenn die Zeitverhältnisse stimmten.

Dass das Gedicht im Jahre 415 oder 416 verfasst worden ist, hat man schon frühzeitig erkannt. Ebert (I, 317 Anm. 3) macht mit Recht darauf aufmerksam, dass der Dichter in Südgallien gelebt haben muss. Er war ohne Zweifel Geistlicher, da wir bei einem Laien solche theologische Gelehrsam-

[1]) Wiener S. B. a. a. O. S. 14.

[2]) Ich weise auf folgende Stellen hin, die Eberts Behauptung (S. 317 Anm. 1) teilweise entkräften; Prov. 33: Prosp. de ingr. 190; 291: ib. 13; 464 ff.: ib. 891 f.; 665: ib. 102; 761: ib. 820; 880 f.: epigr. 42, 9; 926: ingr. 357 (582); (931: cf. ingr. 148); 953: epigr. 19, 1.

[3]) Leoninischer Reim begegnet im Carm. de prov. bei 118 Versen (cf. 433. 787), andrer Reim in 72 Versen (275. 431. 511. 670). Monosyllabische Ausgänge zählt das Gedicht 28; prosodische Verstösse zählte ich in 12 Versen (meist ŏ für ō). Hiatus findet sich Vers 343, Verse von nur vier Worten 283. 464. Die korrespondierenden Zahlen in dem Carmen de ingratis sind 83. 86 (Vers 181. 331. 497. 783. 817). 26. 19. 1. (Vers 222). 4 (Vers 63. 436. 935. 894). Endlich ist beiden Gedichten der sehr häufige Gebrauch der Synaloepha eigen, de prov. 97—196 findet sie sich an 59, de ingr. 1—100 an 45 Stellen. Fünfsilbige Ausgänge zählt de prov. 20, de ingr. 50.

keit nicht voraussetzen können, wie sie sich in diesem Gedichte von 972 Versen offenbart.

Im Anfange wendet sich der Dichter an sich selbst mit der Klage, dass er seit lange keine Gedichte mehr gemacht habe.[1]) Sei er traurig gestimmt, so habe ja auch die Trauer ihre Weisen, und wenn er über das Unglück der Welt klage, so müsse er doch unter allen Umständen die geistige Spannkraft bewahren. Glücklich sei der allerdings zu preisen, der bei dem allgemeinen Unglück frei und unversehrt geblieben ist. Und wenn man sich das furchtbare Leid vorstellt, welches das Vaterland traf, da wird man von Thränen überwältigt und bricht in Klagen aus. Und da versuchen einen manche und fragen: „Wenn du glaubst, dass alles durch den Willen Gottes regiert wird, so sage, was hat das Land verbrochen, dass es so zu Grunde gerichtet wurde? Und wenn sich der Ozean über Gallien ergossen hätte, er würde mehr übrig gelassen haben. So aber fehlt das Vieh und das Saatkorn; Wein- und Oelpflanzungen sind zerstört, die Gebäude auf dem Lande sind durch Feuer und Wasser vernichtet. Denn schon seit zehn Jahren fallen wir unter den Streichen vandalischer und gotischer Schwerter. Und nichts gewährte uns Schutz, weder Felsen, noch Berge und Ströme, alles fiel dem Feinde anheim. Und ich will nicht von den Alten reden, aber was haben die Kinder verbrochen, dass sie so früh sterben mussten? Warum wurden die Kirchen und die heiligen Gefässe zerstört, warum wurden die Jungfrauen nicht beschützt, die Keuschheit gelobt, und die Witwen, die sich der Kirche ergeben hatten? Und sogar die Klausner in der Einöde mussten umkommen, wie die gewöhnlichsten Menschen. Die Priester des Herrn wurden nicht vom Volke unterschieden, mit Ruten wurden sie gepeitscht, sie erlitten den Feuertod oder kamen in schmachvolle Fesseln. Ich selbst habe ja auch staubbedeckt zwischen den Waffen und Wagen der Goten wie ein Lasttier einherwandeln müssen, während der würdige Greis — jedenfalls der Bischof der Stadt — mit dem Reste

[1]) Dieser Anfang erinnert an Boët. cons. phil. I metr. 1.

seiner Gemeinde aus der verbrannten Stadt herausgezogen ist. Doch über Kriegszeit ist nicht zu sprechen, da ja während derselben alle Ordnung aufhört. Wie steht es aber im Frieden? Auch hier sind die Bösen stets obenauf, während die Guten unterdrückt werden. Je weniger einer Tugenden besitzt, desto mehr wird er geachtet; den Gerechten dagegen trifft Neid und Hass und allerlei Unglimpf. Der Gottlose bleibt gesund, der Fromme wird von Krankheit geplagt; Trug gilt vor Gericht, die Wahrheit muss sich verstecken. Wenn Gott alles lenkt und regiert, dann muss doch alles Böse bestraft werden oder nur Tugend auf Erden sichtbar sein." So sprechen die Verführer und gewinnen grossen Anhang. Doch es ist nicht schlimmer, scythischen Waffen zu erliegen, als zu sehen, wie dies Gift ausgestreut wird. Wohlan, jetzt gilt es, dagegen zu kämpfen und den Feind mit heilsamen Waffen zu überwinden! Hier wendet sich der Dichter mit Verlassung der Distichen zur Bekämpfung des Feindes.

Dass ein Gott ist, fühlt jeder Mensch, und die Möglichkeit zur Erkenntnis des Schöpfers ist allen angeboren. Gott ist durch sich selbst und er bleibt ewig derselbe, er ist nicht an Raum und Zeit gebunden. Alles hat er allein geschaffen, er ist von allem die Ursache. Durch das Wort brachte er die Welt hervor.[1]) Und indem er die Gegensätze in der Welt schuf, liess er sie sich selbst erhalten, denn ohne dieselben würde sie zu Grunde gehen. Alles ist gut geschaffen und was jetzt schadet, nützt unter andern Umständen.[2]) Was die Erde hervorbringt, was im Meere lebt und was im Baume und Kraut sich jährlich verändert, das besteht zum Lobe Gottes; und was schadet, das nützt auch.[3]) — Also Gott ist, und er ist gut, und was er schuf, ist ohne Fehl und Makel. Er schuf die Welt und lenkt sie, alles hat in ihm seinen Ursprung, nichts besteht ohne ihn. Man wendet ein, dass Gott

[1]) Die Schilderung von Vers 114—127 lehnt sich vielfach an Ovid. Met. I, 9—79 an.

[2]) Vgl. die poetische Anführung dieses Gedankens 136—145.

[3]) Aehnlich bei Dracontius laud. dei I, 290 f.

als ein einziger dieser Aufgabe nicht gewachsen sei. Da begeht man aber den grossen Fehler, Gott mit den Menschen zu vergleichen. Gott wird nicht durch Sorgen bedrückt; die Zeit vergeht, aber er bleibt ewig und beständig, er ist über Zeit und Raum erhaben. Gott ist ohne Grenze und überall, er durchdringt die einzelnen Teile der Welt. Andre wieder meinen, dass Gott wohl die Macht dazu besitze, die Geschicke der Menschen zu lenken, dass er aber nicht den Willen dazu habe, da ja der Mensch nur für kurze Zeit am Leben ist. Die ihr solches glaubt, wollt ihr wieder zu den Tieren zurückfallen? Ist der Anfang unsres Geschlechtes etwa verhüllt, oder wird durch die Gegenwart die Hoffnung auf Christus zerstört? Zur Widerlegung solcher Ansichten wendet sich der Dichter, Vers 212 ff., zur Schöpfung des Menschen.[1]) Gott habe ihn erschaffen aus zwei Elementen, aus Leib und Seele.[2]) Beide sind fähig zu herrschen und beherrscht zu werden. Doch der Mensch ist frei, er hat die Entscheidung über gut und böse. Ein Bild des himmlischen Vaters ist uns eingepflanzt, welches wie aus einem Spiegel das göttliche Licht wiederstrahlt. Der Mensch ist der Herr der Schöpfung; die Tiere sind ihm unterthan, er kennt den Lauf der Gestirne, er zählt Jahre und Tage, die Macht der Kräuter ist ihm bekannt, er legt den Dingen Namen bei und hat die Künste erfunden. Der Mensch, der Gott allein unterthan ist, soll die Tiere beherrschen. Aber seit dem Sündenfall hat sich der Mensch gänzlich geändert. Denn seitdem die Menschen durch die Schlange verführt worden sind, mehrte sich die Sünde. — Man wendet ein, dass nach der Verhängung des Todes nicht wenige Gerechte gelebt haben, die trotz ihrer Verdienste doch dem Tode verfallen wären, da derselbe erst durch Christus besiegt worden sei.

Hier wendet sich der Dichter, Vers 305 ff., zu den offenbaren Beispielen der göttlichen Vorsehung, die sich in

---

[1]) Vers 214—219 geht grossenteils auf Ovid. Met. I, 10 f. 15 ff. 74 ff. zurück.

[2]) Mit Vers 230 vgl. Prud. Dittoch. 159.

der jüdischen Geschichte bis auf Moses finden. Abel, Kain, Enoch, Elias, Noah, Abraham, Lot, Joseph werden aufgeführt und endlich die Thätigkeit des Moses erzählt und an allen diesen Beispielen die Gnade und Vorsehung Gottes nachgewiesen. Darauf fragt der Dichter die Gegner, ob Gott nicht seit der Gesetzgebung die Menschen zum wahren Leben herangebildet hätte. In jedem Menschen sei das Gesetz von Natur aus eingeschrieben und keiner hänge so an den Lastern, dass er das, was er thue, auch leiden wolle.[1]) Gott ist der Vater aller, wir sind von einer und derselben Herkunft und da es schon vor dem Gesetze gerechte Menschen gab und uns die Erkenntnis des Rechten angeboren ist, so hat Gott mit dem Erlassen des Gesetzes keine neue Sorge für uns gezeigt, sondern uns nur einen neuen Schutz verliehen. Die Propheten haben Gottes Willen auch fremden Völkern verkündet. Und welches Volk und welchen Stand hat Gott nicht in die Erlösung mit einbegriffen? Alle Menschen sind in Christus gleich und vor ihm gibt es keinen Unterschied des Standes. Christus war in Gott ewig, und wie die Propheten es verkündeten, so ist er Fleisch geworden und kam zu uns, um den Tod zu besiegen. Und man darf nicht glauben, dass Christus bloss Gott oder bloss Mensch war. Nur in Christus und mit ihm vereinigt können wir zur Erlösung gelangen. Der alte Adam hat uns alle durch seinen Fall gestürzt, doch ein neuer Mensch ward von der Jungfrau geboren, uns zum Leben zu führen. Wenn der Mensch will, so kann er Gottes Sohn sein und das Fleisch verwerfen; auf der Welt ist er ein Fremdling, nichts gehört ihm hier. Und der Gehorsam gegen das Gesetz ist leicht, da Christus seine Lehren durch seine Thaten erfüllte. Als Gerechter ist Christus ohne Schuld gestorben und er hat sich dagegen nicht aufgelehnt. Aber Zeichen und Wunder geschahen bei seinem Tode und er erstand aus dem Grabe und hat sich vielen kundgegeben. Ist da nicht die Liebe und Sorge Gottes für alle Menschen offenbar geworden? Aber

[1]) Vgl. Vers 426 ff. Mendacia fallax | Furta rapax furiosum atrox, homicida cruentum | Damnat et in moechum gladios distringit adulter.

doch beklagen sich die Menschen, dass sie nicht gut, sondern böse seien. Das hängt ganz von ihnen ab, da sie freien Willen besitzen. Derjenige ist im Irrtum, der vom Pfade des Rechtes abgewichen ist. Sorgt Gott für das Vieh? Hat er sein Wort an die Vögel gerichtet? Leben die Ungeheuer der Tiefe nach seinem Gesetze? So bleibt auch die unbewegte Natur immer in ihrem Zustande. Wenn dir derselbe begehrenswert erscheint, so möchtest du wohl zum Stier oder zum Felsen oder zum Strome verwandelt werden? Wir Menschen sind alle gleich, gleich wird der Arme und der Reiche geboren, König und Sklave haben denselben Ursprung. Der Schlechteste wie der Beste erhalten die gleiche Mitgabe fürs Leben. Aber die Welt nimmt uns mit ihrem verschiedenen Aeusseren verschieden auf und verschieden werden unsre Sinne berührt. Gott hat alles gut gemacht und nicht zu Reizmitteln für das Laster, sondern um die Menschen über die Welt siegen zu lassen. Auch die Gerechten haben den Kampf mit dem Feinde bestehen müssen, doch bewehrt mit dem Schwerte des Wortes und dem Schilde des Glaubens haben sie den Tod besiegt. Sie hielten allerdings nicht die Himmelskörper und die Elemente für Götter, sondern sie verehrten Gott, den Schöpfer aller Dinge. Wie, du willst gut sein, ohne dich dabei anzustrengen? Du glaubst, dass dies möglich ist, wenn die Gestirne deiner Geburt sich ändern? Das ist alter Aberglaube. Denn Gott weiss allein, was er in alles Geschaffene gelegt hat. Und es wäre doch ganz ungereimt, wenn Gott Frömmigkeit verlangt und das Böse bestraft und auf der andern Seite den Menschen bei ihrer Geburt ein Gestirn bestimmt, wodurch Wollen und Können für den Menschen aufgehoben würde. Entweder haben die Himmelskörper keinen Einfluss auf uns, oder wenn sie welchen besitzen, so können sie ihn verlieren; denn wenn der Mensch zum Leben geboren wird, so gibt ihm Gott in Herz und Ohren sofort die Vorschriften des Heils ein und sagt: mich allein sollst du verehren, verwirf alle fremden Götter. Und wenn der Mensch gegen die Tugend fehlt, so sind nicht die Lichter des Himmels daran schuld, sondern das entsteht in unserm Herzen.

Dessen bemächtigt sich aber sofort der böse Feind; um den Glauben an den wahren Gott zu beseitigen, macht er die Menschen glauben, ihr Geschick entstamme den Gestirnen und ihr Kampf gegen die Götter sei vergeblich. So kam der allgemeine Aberglaube, wie die Anbetung des Rempham[1]) und die Verehrung von Sonne und Mond. Und doch haben die Gestirne den Menschen gehorcht und der Himmel folgte einst dem Worte des Propheten, wie auch das Meer Christus gehorsam war. Also die Elemente haben keine Macht über uns, sondern wir herrschen über sie, denn Gott wollte nicht, dass diejenigen den Gestirnen dienen sollten, welche er über die Sterne in den Himmel emporhob. Und was nützt dem Menschen die Sterndeuterei? Dass er weiss, ob jener glücklich und dieser elend, jener jung und dieser alt sterben werde? Bei solchem Glauben geht alle Sittlichkeit zu grunde, denn wenn die Sterne an dem einmal bestimmten festhalten, so können ja die Menschen sich in alle Laster stürzen; andernfalls würde das ganze menschliche Geschick dem Zufall anheimgestellt sein. So ist der Sternglaube nichts andres als die Zerstörung aller Religion. — Dann kehrt sich der Dichter gegen diejenigen, welche ihm einwenden, warum bei Gottes Fürsorge gerade die Guten Unglück treffe, während das Leben der Gottlosen ruhig dahingleite. Wo, ruft er aus, weicht die Natur von ihrer Bahn? Sonne und Mond kreisen wie früher, wie ehedem weht der Wind und strömt der Regen aus der Wolke. Dass nicht alles zusammenstürzt, dazu gehört die Vorsehung Gottes. Um wie viel mehr aber wird die Vorsehung uns lenken, da uns Gott ein ewiges Leben versprach! Allerdings erhalten die Bösen auf dieser Welt oft keine Strafe und die Guten keinen Lohn. Doch die Welt würde entvölkert, wenn das geschähe, denn die Guten würden zum Himmel, die Bösen zur Hölle kommen müssen. So aber gibt Gott den Sündern Zeit, und viele haben sich gebessert, die früher der Vielgötterei oder der falschen Weisheit der Griechen anhingen. Sie alle wären um das Glück gekommen,

[1]) Vgl. hierüber Act. ap. 7, 43.

wenn ihnen Gott nicht Zeit gelassen hätte. Denn Gott will nicht den Tod des Sünders, sondern seine Umkehr. Wer jedoch nicht in sich geht, dem wird ein schlechtes Ende zu teil. Wir Menschen wollen uns immer schnell rächen, sobald sich die Gelegenheit bietet. Aber die Strafe Gottes eilt nicht, da es für ihn keine Zeit gibt. Trotzdem nun Gott die Bestrafung der Bösen für das jüngste Gericht aufspart, so hat er doch schon oft Beweise seiner Gerechtigkeit gegeben, indem er ganze Reiche vernichtete, Städte und Völker mit Krankheit oder Feuer oder Ueberschwemmung heimsuchte, die Bedrückten erhob, und die Hohen erniedrigte. Und wie Sonne und Regen, Frost und Hitze, Wasser, Licht und Luft allen gemeinsam ist, so müssen die Gerechten oft die Uebel der Bösen mit erdulden, auf dass ihr Verdienst wiederum den Ungerechten zu gute komme. Doch die Strafe, die die Ungerechten trifft, geht an den Guten vorüber, wie die vielfachen Beispiele des Alten Bundes beweisen. Viele unschuldige Kinder sind allerdings bei den allgemeinen Strafen mit umgekommen. Ist es aber nicht besser, dass sie eher starben, als dass sie der Sünde anheimfielen? Und wenn ein Gerechter dabei umkam, so muss man sagen, dass der Tod für den Guten kein Uebel ist. Glücklich werden fälschlicherweise diejenigen genannt, welche vieler irdischen Güter teilhaftig geworden sind. Doch das alles kann ein einziger Tag wieder nehmen, wie er es gab. Wir halten gewöhnlich das für Glück, was keines ist und langsam trinken wir das Gift der Sünde ein, ohne es zu merken. Und als Christus erschien, um die Welt zu erlösen, da hat sie ihm nicht geglaubt, wie der Kranke, dem der Arzt ein Geschwür entfernt, in Jammer und Klagen verfällt. Durch die von Gott verhängten Uebel wird der Sünder gestraft, der Gerechte aber erlangt durch sie die Krone des Lebens. Und wie falsch klagt man jetzt über die Schäden des Krieges, da man den äusseren Besitz verlor! Der Fromme kann ihn nicht verlieren, da er ihn nicht achtete. Der Fromme weicht dem Uebel nicht aus, da er an den verheissenen Lohn denkt. Du aber klagtest über den verwüsteten Acker und über die zerstörten Häuser. Willst du nicht vielmehr in dein Herz sehen

und dort über Zerstörung jammern und über die Feinde klagen, die sich deiner Seele bemächtigten? Wir wollen nicht durch ungerechte Klagen Gottes Zorn reizen, und die Güter dieser Welt wollen wir den Gottlosen überlassen, da wir in Christus alles besitzen. Aber die Sünde lasst uns vertreiben, damit wir frei werden. Daran wird uns der alte Vertrag mit dem Bösen nicht hindern, denn Christus wird diesen Bund auflösen und er wird uns annehmen und das Himmelreich wird uns geöffnet werden. Hierauf setzet eure Hoffnung und höret auf, mit Worten zu streiten. Fürchtet nicht in den zweiten Kampf einzutreten, da ihr im ersten besiegt seid. Denn der alte Feind hat trotz seiner Rüstung keine Macht mehr, wenn wir auf Christus vertrauen und von ihm, dem Sieger, alle Kraft zum Siege erbitten. Auf Christus hoffet und nicht auf das Irdische."

Mit dem Wunsche, dass er mit seinem Gedichte[1]) andre belehre und diese wieder andern die Wahrheit mitteilen mögen, schliesst der Dichter.

Ich hoffe in dem Leser durch die ausführliche Wiedergabe einiges Interesse für das Werk erweckt zu haben, welches bisher nur sehr stiefmütterlich behandelt worden ist. Der Verfasser ist mit geistlichen und dialektischen Waffen wohl ausgerüstet und hat in lebendiger und wirkungsvoller Weise diesen geistigen Kampf gedacht und dargestellt. Wir finden hier eine wirkliche Disposition des Stoffes, die auch durchgeführt worden ist. Der Stoff ist ja oft trocken und unpoetisch, indem er sich in Abstraktionen verliert. Aber der Dichter hat sich auch dann alle Mühe gegeben, den Leser wenigstens durch eine sehr leicht verständliche und keineswegs unschöne Sprache zu entschädigen. Vielfach geht der poetische Ausdruck auf Vergil und Ovid zurück, auch Juvencus ist darin benutzt. Dagegen ist das Gedicht ausgebeutet worden von Sedulius und Orientius und von Prosper, falls es

[1]) Aus den Worten 969 sat erit parvo rudibus scripsisse libello könnte man vermuten, dass der Verfasser noch grössere Werke hervorgebracht habe.

nicht überhaupt von ihm verfasst wurde.[1]) Im 9. Jahrhundert führt Hinkmar von Reims grössere Stücke aus ihm an, eine spätere Benutzung habe ich dagegen noch nicht ermitteln können.

§ 4. Claudius Marius Victor.

Trithemius p. 70. A. Fabricius VI, 584. Hist. litt. II, 244 ff. Schröckh VII, 133 ff. Ampère II, 164 ff. Bähr S. 119 f. Teuffel § 464, 5. Ebert I, 369 ff. Einzige Handschrift: Parisinus 7558 saec. IX (cf. ed. Schenkl p. 344 adn.). Ausgaben: J. Gagneius Lugduni 1536; ap. Guil. Morelium Paris. 1560; G. Fabricius p. 307. Migne patrol. 61, 937; rec. et comment. crit. instr. C. Schenkl im Corpus SS. eccl. lat. XVI, 337, Vindobonae 1888. Allgemeines: E. Bourgoin, de Cl. Mar. Victore rhetore christiano quinti saec. Paris. 1883.

Gennad. vir. ill. 61: Victorinus (al. Victorius) rhetor Massiliensis ad filii sui Aetherii personam commentatus est in Genesim id est a principio libri usque ad obitum patriarchae tres versu edidit libros Christiano quidem et pio sensu sed utpote saeculari litteratura occupatus homo et nullius magisterio in divinis scripturis exercitatus levioris ponderis sententiam figuravit. Moritur Theodosio et Valentiniano regnantibus.

Wir treten hier an ein Gedicht[2]) heran, dessen Verfasser eine wirklich poetische Veranlagung besass und der es verschmäht hat, seinen Stoff mit theologischer Gelehrsamkeit zu verbrämen. Das Gedicht besitzt daher für den Poesiefreund eine grosse Anziehungskraft. Wegen seiner unmittelbaren Frische und Lebendigkeit gehört es zu den besten Produkten der frühchristlichen Dichtkunst und es kann infolgedessen mit den Gedichten des Claudian und Ausonius kühn in die Schranken treten. Sein ursprüngliches Gewand hat es freilich erst seit kurzem wieder erhalten.

Streitig ist der Verfasser. Doch es ist durch Schenkl beinahe zur Evidenz erwiesen, dass der von Gennadius er-

---

[1]) Wiggers a. a. O. S. 201 setzt die Abfassung erst nach 451, was zweifellos unrichtig ist.

[2]) Der Tadel, den Bähr dem Gedichte spendet, beweist nur, dass er es überhaupt nicht gelesen hat.

wähnte Victorinus — Parisinus 12161 s. VII überliefert Victorius[1]) — unser Dichter ist.[2]) Denn die Angaben des Gennadius lassen sich mit dem uns vorliegenden Gedichte recht gut vereinigen. Man müsste dann allerdings entweder mit Ebert annehmen, dass ein Buch des Werkes verloren ging, oder Schenkl beipflichten, welcher die Angabe bezüglich der Fortführung bis zum Tode Abrahams der bekannten Ungenauigkeit des Gennadius zuschreibt. Eine sichere Entscheidung ist über diese Alternative nicht zu treffen. Schenkl meint ausserdem, dass Marius Victor wahrscheinlich die ganze Genesis in Verse haben bringen wollen. Doch ist die Stelle, welche er dafür anführt (Prec. 106 ff.) nicht beweiskräftig, da es sich dort ebenso um den Inhalt der Lehrthätigkeit des Dichters wie um den Stoff des Gedichtes handeln kann, indem doch mit jenen Versen das Alte und das Neue Testament zugleich bezeichnet werden.[3]) — Von den Lebensumständen des Marius Victor wissen wir fast nichts. Es ergibt sich jedoch aus dem Gedichte (Prec. 104 f.), dass er Lehrer war. Gennadius und die Subscriptio in der Handschrift sagen, er sei Rhetor in Massilia gewesen. So gehörte er dem geistlichen Stande jedenfalls nicht an und daher steht er auch seinem Stoffe in einer etwas freieren Weise gegenüber, was bei Gennadius Anstoss erregt hat. Der Tod des Dichters fällt nach letzterem zwischen 425 und 455, eine festere Bestimmung ist mit unsern Hilfsmitteln nicht mehr möglich.

Die drei Bücher der Alethias[4]) widmete Marius Victor seinem Sohne Aetherius, das Widmungsschreiben selbst ist wahrscheinlich verloren gegangen. Das Gedicht sollte der

---

[1]) Von Sidon. Apoll. ep. V, 21 wird ein Victorius genannt „cum cetera potenter tum potentissime condidit versus“. Möglich, dass damit auch Marius Victor gemeint ist.

[2]) Schenkls Ausgabe S. 347 f.

[3]) Einen richtigen Abschluss hat das erhaltene Gedicht nicht, und auch in der Handschrift findet sich am Ende (cf. die Ausgabe von Schenkl p. 436) eine Andeutung der Fortsetzung.

[4]) Victor hat sein Gedicht vielleicht nach dem Vorgange des Prudentius griechisch benannt.

christlichen Erziehung dienen, scheint aber doch diesen Zweck verfehlt zu haben, denn es wird nur von Gennadius erwähnt und im ganzen Mittelalter findet sich keine Spur von ihm. Das hat es jedenfalls seiner vergleichsweise geringen dogmatischen und moralischen Färbung und der Freiheit zu verdanken, mit welcher der Dichter verfahren ist. Es erzählt die in der Genesis niedergelegten Ereignisse bis zum Untergange von Sodom und Gomorrha (Gen. 19, 28). Voraus geht eine Precatio, ein Gebet[1]) in 126 Versen, in welchem der Dichter nach Versicherung seiner Rechtgläubigkeit die Allmacht Gottes preist. Dann bittet er um den himmlischen Beistand in der richtigen Erkenntnis und für die Darstellung, denn er habe zarte Geister heranzubilden und die jugendlichen Herzen auf den rechten Pfad der Tugend zu führen, wie der Anfang der Welt gewesen und wie die Sünde sich gezeigt habe und schliesslich wieder vernichtet worden sei. So bitte er Gott um den rechten Sinn für sein Werk,[2]) um Eifer und guten Erfolg. Und wenn er gegen die Gesetze der Metrik fehle, fügt er in seinem kindlichen Sinne hinzu, so möge das Gott ebensowenig als Massstab für seinen Glauben auffassen, wie wenn er nicht immer die richtigen Worte gebrauche. Dann folgen die drei Bücher des Gedichtes selbst.

Marius Victor scheint es zuerst unternommen zu haben, die Schöpfungsgeschichte zum Gegenstande eines grösseren Epos zu machen. Der Verfasser des Carmen de providentia divina hatte auch schon die Erschaffung der Welt in seinem Gedichte behandelt, aber nur in ganz kurzen Zügen. Er schloss sich neben der Bibel hauptsächlich an die bezüglichen Stellen im ersten Buche von Ovids Metamorphosen an. Marius Victor wagte es nun, einen Guss aus dem Volleren zu geben. Seine Hauptunterlage bildet der biblische Text, aber er hat sich keineswegs sklavisch an ihn gehalten, sondern er flicht in

---

[1]) Dies Gebet hat manche Aehnlichkeit mit dem Anfange von Rusticius Helpidius' Gedicht de Jesu Christi beneficiis.

[2]) Wie das bei den christlichen Dichtern üblich ist seit dem Vorgange des Juvencus.

seine Darstellung eine ganze Menge von Erweiterungen ein, indem er viele, hierzu besonders einladende Stellen weiter ausmalt und seiner dichterischen Phantasie freien Lauf lässt. Er gibt sich hierin als wirklichen Dichter zu erkennen, denn die sonst so beliebte Mystik und der typologische Zug, der ja den meisten christlichen Poeten anhaftet, tritt bei ihm nur wenig hervor. Dagegen nimmt die Naturmalerei einen ziemlich grossen Raum ein und hier finden wir Stellen von echt dichterischer Schönheit. Allerdings hat er auch hierfür Vorbilder gehabt, wie er sich überhaupt das ältere Epos als Muster nicht entgehen lässt. Ich begnüge mich, hier seine Abweichungen und Erweiterungen herauszuheben.

Buch I reicht von der Erschaffung der Welt bis zur Austreibung des ersten Menschenpaares aus dem Paradiese. Vers 71—84 wird eine ketzerische Ansicht über die Scheidung von Himmel und Erde zurückgewiesen. Nach der Erzählung der eigentlichen Schöpfung bemerkt der Dichter, es möge ihm für den ferneren Teil gestattet sein, einiges zu berühren, manches auszulassen und manches an andre Stelle zu rücken.[1]) Davon hat nun Marius Victor ausgiebigen Gebrauch gemacht. Zunächst findet sich Vers 223—304 eine sehr ausführliche Schilderung des Paradieses[2]) und seiner vier Ströme, wobei allerdings mehrfache Irrtümer bezüglich des Euphrat und Tigris unterlaufen. Vers 325 ff. wird der Dichter durch den Befehl Gottes, von dem einen Baume nicht zu essen, zu einer Abschweifung über die ursprüngliche Freiheit des Menschen geführt. Darauf begegnet Victor Vers 371—380 dem Einwande, der von häretischer Seite erhoben wurde, dass Eva ja auch wie Adam aus Erde hätte gemacht werden können, ein Einwand, den jedenfalls Dracontius dem Victor später ent-

[1]) Mit der Begründung der Schöpfung des Menschen ist zu vergleichen Alcimi Aviti Carm. I, 52 ff. und Carm. de Provid. div. 218 f.

[2]) Hier hat sich Marius Victor offenbar angelehnt an Cyprian Genes. 50—71; benutzt wurde Victor vom Verfasser des Carmen ad Flavium Felicem 190—265, von Dracontius laud. dei I, 177—203 und Alcimus Avitus I, 192—298.

lehnt hat.[1]) Neu ist Vers 407 ff. die Herleitung der Vielgötterei aus den Worten, welche die Schlange an Eva richtete (et eritis sicut dii), und Vers 529 ff., dass Adam und Eva durch einen Sturmwind aus dem Paradiese in die Höhe gehoben und dann zur Erde geführt wurden.

Doch am meisten selbstthätig finden wir den Dichter im zweiten Buche. „Bis herher," heisst es, „habe ich die Anfänge der Welt erzählt, nun mögen die Sitten und das Leben der Menschen folgen und zwar Wahres gemischt mit Erdichtetem, wie es dem Dichter geziemt. Die Menschen fürchteten sich und erstaunten über die Erde ausserhalb des Paradieses. Jetzt erschien ihnen alles im Paradiese noch viel schöner. Sehnsucht nach dem Tode überfiel sie und der Hunger machte sich ihnen mit Schrecken bemerkbar.[2]) Da knieten beide nieder und Adam betete zu Gott und bat um seine gnädige Hilfe (das Gebet vgl. Vers 42—89). Da nahte sich die Schlange, Adam wirft auf Evas Rat mit Steinen nach ihr, um sie zu töten. Doch sie entschlüpft und der Stein prallt auf einen Kiesel zurück, dem er Feuerfunken entlockt. Diese finden sofort Nahrung und so entsteht das erste Feuer. Vor den erschreckten Blicken der Menschen gerät der nächste Wald in Flammen und bei dem gewaltigen Brande,[3]) der bis auf die Wurzeln herabgeht, berstet die Erde und die Metallschätze, die sich in ihrem Schosse finden, schmelzen und quellen hervor, um dann an der Luft zu erstarren, gleich wie der flüssige Schwefel dem Aetna entquillt und hart wird. Adam und Eva sind überzeugt, dass sie alles das Gott zu verdanken haben. Sie versuchen zuerst das hervorgequollene Gold. Da dies zu weich ist und auch das Silber nicht die nötige Härte besitzt, so nehmen sie das Eisen zu Gerätschaften. — Darauf wird die Erde von Regen befruchtet und bringt Getreide her-

[1]) Vict. I, 374: Drac. I, 377 f. Vict. I, 379 f.: Drac. I, 379 f. Mit Vict. I, 383 ff. ist zu vergleichen Hilarius in genes. 124 (Fabricius p. 306).

[2]) Ebenso bei Hilarius in genes. 168 f. (Fabricius p. 308) vgl. ausserdem Vict. II, 42 mit Hilar. 8.

[3]) Das folgende ist von Victor nach Lucretius de rer. nat. V, 1239 bis 1272 erzählt.

vor. Die Vögel und andre Tiere stürzen sich auf das Getreide, der Mensch wird dadurch auf diese neue Nahrung aufmerksam und so entsteht allmählich der Ackerbau. Darauf wandte sich Adam der Gattin zu und es erwuchs die Familie.“ Nach dieser echt poetischen Abschweifung, in welcher der Dichter einen Beweis von seiner lebendigen Nachempfindung des Lebens der frühesten Menschen gibt, kehrt Victor zu dem eigentlichen Stoffe zurück. Die Tötung Abels bietet ihm Vers 227—279 Veranlassung zu einem Exkurse, in dem er die That Kains aufs heftigste verurteilt. Es folgt dann die Vermehrung der Sünde auf Erden und der Beschluss Gottes, die Menschen zu verderben. In längerer Rede wendet sich Gott Vers 385—417 an Noah. In dem übrigen Teile des zweiten Buches schildert Victor mit dichterischem Schwunge die grosse Wasserflut und die Errettung Noahs.[1]) Vers 529 ff. wird die Freude Noahs über die Rückkehr auf die Erde geschildert; er erkennt, dass er seine wunderbare Erhaltung nur Gott zu verdanken habe, denn ohne dessen Hilfe hätten alle Bewohner der Arche verdursten müssen. — Das dritte Buch beginnt mit dem Danke Noahs und erzählt den Bund, welchen Gott mit den Erretteten schliesst.[2]) Nach der Erwähnung von Noahs Tode folgt Vers 109—209 ein weiterer Exkurs, dessen Inhalt nicht ohne Interesse ist. „Vor dem Sündenfalle hat der Mensch alles gewusst, doch seit der Verdammung seines Geschlechtes ging ihm die Erkenntnis verloren. Es blieb nur noch eine schwache Erinnerung haften. Und daher wurde dann alles aufgezeichnet. So entstanden die Wissenschaften, aber zugleich auch der Aberglaube und die Zeichendeuterei, die durch den Bösen unterstützt wurden und in Götzendienst und Abgötterei ausarteten. So hat Nimrod die Perser vom wahren Gott zur Anbetung des Feuers gebracht(!). Und auch er selbst wandte sich von Gott ab. Denn als ihm sein ein-

---

[1]) Mit Vers 498 ff. ist zu vergleichen Prud. Dittoch. 3, 3 und Sulpic. Sev. chron. I, 3, 3. Mit 491 und 502 cf. Hilarius in genes. 191 f.

[2]) Zu III, 30 vgl. Anthol. lat. (ed. Riese) 720, 13 und Rusticius Helpidius de Chr. Jesu beneficiis 6.

ziger Sohn starb, hat er diesem ein Marmorbild aufstellen lassen. Da er dies für lebendig hielt, so hat er ihm Altäre geweiht. So ist Nimrod gottloser gewesen, als der Erfinder der Zauberei, denn sofort verfielen die meisten Völker darauf, den Verstorbenen zu opfern, wie das heute noch die Alanen thun. Die Eltern wurden zu Göttern erklärt, später die Könige, wie in Griechenland, wo man aber schliesslich die geringsten Dinge als Gottheiten verehrte. Dabei hat der Böse reichlich geholfen, denn er begünstigte solchen Irrwahn und lockte Antworten aus dem Feuer, aus warmen Quellen und aus Höhlen hervor. Erst täuschte Themis mit murmelnden Winden, die aus der Erde aufstiegen. Dann kam Apollo in Geltung, der später zu den gallischen Leukern verpflanzt wurde. Darauf hat er Gallien verlassen und ist nun zu den Germanen gewandert.“ Es folgt dann der Turmbau zu Babel und die Zerstreuung der Völker [1]) mit langem Exkurs über die Vermischung der Sprachen, nur die hebräische Sprache bleibt bestehen, da die Juden frei von Schuld waren. Den ganzen übrigen Teil des Buches nehmen die Geschicke Abrahams ein. Erweitert ist hier besonders Vers 415—456 der Kampf, welchen Lot und Abraham mit den Königen geführt haben; als Vorbild diente unsrem Dichter Prud. Psych. praef. 19—33. [2]) Ausgeschmückt wird Vers 523—530 der Traum Abrahams: „Ich glaube, er sah den Nil umgeben von Juden, er sah die Zählung, den Auszug, den Durchzug durch das rote Meer, den Tod der Aegypter und die Reiche Palästinas.“ Fernere Zusätze sind Vers 630—639 über den Gehorsam Abrahams, Vers 680 f. die Begründung des plötzlichen Wegganges Gottes. Den Schluss des ganzen Gedichtes bildet der Untergang von Sodom und Gomorrha, der poetisch ausdrucksvoll und lebendig dargestellt ist. Einen wirklichen Abschluss,

---

[1]) 273 „periit cognatio tota | Gentem lingua facit“. Mit 242 vgl. Justin I, 2, 7 bitumine interstrato.

[2]) Vgl. 436 praeda gravis und Prud. l. l. 27 mole praedarum graves. Jedenfalls ist die Benutzung des Prudentius durch Victor hier ausser Zweifel gestellt.

der doch jedenfalls moralisierender Tendenz gewesen sein dürfte, hat die Alethias nicht.

Man sieht aus dieser kurzen Inhaltsangabe, dass Victor dem biblischen Stoffe aus andern Quellen nicht wenig zugesetzt hat.[1]) Und noch erweitert wird die Zahl derselben, wenn man ausserdem den dichterischen Ausdruck in Betracht zieht. Denn wir fanden, dass Victor mehrfach von früheren Dichtern stofflich und besonders sprachlich abhängig ist. Hier sind besonders Vergil, Ovid, Lucrez, Prudentius und der Gallier Cyprian zu nennen, dazu kommen Lucan, Statius und vielleicht Juvencus. Von diesen Dichtern borgt sich Victor öfters einzelne Ausdrücke sowie Gedanken, doch weiss er das Entlehnte stets gut unterzubringen. In dieser vielfachen Abweichung vom biblischen Texte und in der starken Benutzung des antiken Epos ist Marius Victor vorangegangen, Dracontius und Alcimus Avitus sind ihm wie sonst auch hierin getreu nachgefolgt, während sich Cyprian bei seinen Umdichtungen aus dem Alten Testamente meist an den Wortlaut hält und ihm daher das Frische und das Farbige des Victor und seiner Nachfolger fehlt. So hat die Dichtung des Victor entschieden anregend gewirkt, wenn sie auch ihren ursprünglichen Zweck als Schulbuch verfehlte.

Die Verskunst des Victor trägt natürlich den Charakter ihrer Zeit;[2]) doch muss man sagen, dass infolge des vielfachen Zurückgehens auf die besten Vorbilder eine anerkennenswerte Reinheit in dieser Beziehung bei ihm obwaltet. Schon sehr häufig ist allerdings der Reim angewendet,[3]) der nun im

---

[1]) Vgl. hierüber im allgemeinen die genauen und sorgsamen Zusammenstellungen bei Schenkl p. 349 ff. und p. 483 f. Allerhand Nachträge hierzu gab ich Wochenschr. f. klass. Phil. 1888 Sp. 1166. Die Vorliebe für das Antike gibt sich z. B. durch den sehr häufigen Gebrauch von Olympus zu erkennen. Auch der epische Vergleich ist oft angewendet, er begegnet an acht Stellen.

[2]) S. hierüber den sehr gut gearbeiteten Index rei metricae bei Schenkl p. 497 f.

[3]) In dem ganzen Gedichte von 2020 Versen begegnet der Leoninus in 227 (cf. Prec. 77. I, 428. II, 397), andrer Reim in 176 Versen (cf. I,

5. Jahrhundert bei den Dichtern immer mehr zur Gewohnheit wird. Aber hiervon abgesehen hat die Alethias in ihrem ganzen Aeusseren einen viel klassischeren Anstrich, als die meisten andern zeitgenössischen christlichen Gedichte. Und dies hat jedenfalls den Gennadius zu seinem Tadel veranlasst.

Es muss noch erwähnt werden, dass der erstmalige Druck der Alethias von Gagnejus das Gedicht in einem völlig veränderten Gewande erscheinen liess. Es dürfte nämlich nach Schenkls vortrefflicher Ausgabe feststehen, dass Gagnejus die Alethias aus einer ganzen Anzahl andrer christlicher Dichter interpolierte und dies Machwerk als den ursprünglichen Text herausgab. Letzteren hat G. Morel (Paris 1560) zuerst veröffentlicht. Alle weiteren Ausgaben fussen jedoch auf dem interpolierten Texte des Gagnejus, bis Schenkl die erstmalige kritische Ausgabe des Dichters folgen liess.

§ 5. Hilarius von Arles.

Trithemius p. 72. Tillemont XV, 36. Leyser p. 55. A. Fabricius III, 235. Hist. litt. II, 262 ff. Bähr S. 55. Teuffel § 457, 7. Ebert I, 368 f. 450 f. Handschriften: Laudunensis 279 u. 273 s. IX. Ausgaben: G. Fabricius p. 303; in den Ausgaben des Hilar. Pictav. von Maffei und Oberthür (T. IV); ed. J. Weitz, Frankf. 1625. Migne Patrol. 50, 1287; Anthol. lat. (Riese) 487; ed. R. Peiper, Cypriani Galli poetae heptateuchos (= Corp. SS. eccl. lat. XXIII) p. 231. cf. Gennad. vir. ill. 70.

Von Hilarius, der im Jahre 429 auf den bischöflichen Stuhl in Arles gelangte und zwischen 450 und 455 gestorben ist, besitzen wir ein kleines Fragment von vier Versen aus einem Gedichte über die brennende Quelle von St. Barthelemy bei Grenoble. Denn in der Lebensbeschreibung des Hilarius heisst es c. 14, dass er ein Gedicht über die brennende Quelle verfasst habe. Das Citat findet sich bei Gregor von Tours

374. II, 308. 418. III, 358. 362. 629). Paarweise Endreime von Versen finden sich 76, dreifacher Endreim I, 100. 237. 257. II, 519. 524. III, 440, vierfacher Prec. 29. Sonst sind für den Reim zu vergleichen I, 11 ff 274 f. II, 555 f. 557 f. (17 f.).

und bei dem Verfasser de septem miraculis mundi [1]) und zwar wörtlich gleichlautend.

Wahrscheinlich stammt von demselben Hilarius [2]) ein Gedicht, welches die Genesis bis zur Errettung Noahs aus der Arche in Verse bringt. Gewidmet ist es dem Papste Leo, wie die Ueberschrift und die drei Eingangsdistichen beweisen. Darnach hatte der Papst den Hilarius zu einer solchen Arbeit aufgefordert und Hilarius überreichte dann das Gedicht mit der gewöhnlichen Bescheidenheitsphrase, dass er eigentlich nicht fähig sei, diesen erhabenen Stoff würdig darzustellen.

Im Anfang wendet sich der Dichter an Gott und preist seine Allmacht als Schöpfer. „Alles stammt von dir und ist aus dir hervorgegangen. Du hast keinen Erzeuger, denn du bist der Ursprung selbst und die Quelle von allem. Ein ewiger Geist lebst du die Jahrhunderte hindurch. Du wirst immer sein, da du stets gewesen bist. Dir steht kein Tod bevor, da du nicht geboren wurdest, dein Sein hat kein Ende, denn du hast deinen Anfang in dir.“ — Im folgenden vermischt Hilarius biblische Ueberlieferung mit platonischer Anschauung: „Im Anfange bedeckte das schwarze Chaos das Weltall, als ungeheure Last ruhte es auf den noch ungestalteten Gliedern der Welt. Denn damals war weder Gestalt noch Form. Und das göttliche Walten, vermischt mit den noch verhüllten Körpern, war im All thätig und schuf die entstehenden Festen der Welt, die verschiedenen Gestalten der Dinge und die künftigen Seelen. Und Gott verscheuchte die Finsternis der Nacht, indem er sein Haupt erhob und der Welt sein Antlitz zeigte. Er verscheuchte den trägen Schlaf, in welchem die Dinge lagen; da erzitterte der Stoff in seiner Ruhe und geriet in Bewegung, um die Dinge zu gebären. Auseinander riss die ungeheure Masse und die Urkeime erhielten Lage und Be-

---

[1]) Gregorii Turon. de cursu stellarum c. 12; de sept. mirac. mundi ed. Haupt Halieutica p. 71.

[2]) Laudun. 273 hat allerdings „metrum s. hilarii pectavensis episcopi“, aber das ist mit der Widmung an Papst Leo nicht zu vereinigen. — Bei der Zählung der Verse sind die 3 Distichen der Vorrede nicht mit inbegriffen; das Gedicht selbst zählt 198 Verse.

wegung und die Wärme trat von innen als erhaltende Kraft hinzu.“ Es folgt dann die Scheidung von Himmel und Erde und von Festland und Meer. Der Tag entsteht durch das Licht, die Nacht durch die Finsternis, er als Form des Lebens, sie als Bild des Todes. Die Gestirne kamen, die auf die verschiedenartigste Weise den Himmel schmücken. Es folgt der Mond, der in seiner sets wechselnden Gestalt vergeht oder mit seiner vollen Scheibe als Leuchte für die Gestirne der Nacht dient. Aber dies Himmelsgewölbe ist nicht nur des Schmuckes wegen da, noch war der Wille Gottes allein für seine Erschaffung massgebend, sondern es wird auch von Sinn, Vernunft und Ordnung getragen. Denn das Wissen kam von dort, der Landmann kennt die Gestirne, die Regen oder Trockenheit bringen, und der Seefahrer kann nach den Sternen seinen Lauf bestimmen. Darauf gestaltete sich die Oberfläche der Erde, es brachen Quellen hervor und das Feld bekleidete sich mit Gras und Kraut. Es kam dann jener schöne Zustand,[1] in welchem alles von selber wuchs und gedieh, ohne dass der Mensch dabei thätig war. Denn jetzt wurde der Mensch erst geschaffen, da Gott sagte „Lasset uns Menschen machen.“[2] Der Mensch entstand nach dem Bilde Gottes; das Weib wurde aus der Rippe des Mannes geschaffen, damit die Liebe zwischen Mann und Weib um so fester werde. „Glückliches Geschöpf,“ fährt der Dichter fort, „dessen Schöpfer Gott und dessen Heimat der Himmel ist. Wenn dich die Lust der Welt nicht verlockt und du nicht in Irrtümer fällst, dann wirst du das Himmelreich schauen, welches Gott den Frommen versprochen hat.“ Gott beschenkte den Menschen mit der edlen Gestalt und seiner väterlichen Miene, mit dem aufrechten Gange, mit dem Kopfe als dem Sitz der

[1]) Dass hierfür Buch I von Ovids Metamorphosen benutzt worden ist, hat schon Ebert (I, 369) mit Recht bemerkt; Met. I, 43 f.: Hil. 91 f.; Met. I, 101 f. 109 f.: Hil. 96 ff. Met. I, 79: Hil. 105; Met. I, 76 f.: Hil. 106 f.; Met. I, 84 ff.: Hil. 108. Met. I, 85 f.: Hil. I, 127 ff.

[2]) Es ist bezeichnend für den Autor, dass er hieran die Frage knüpft, mit wem Gott gesprochen habe. Es könne nur Christus gewesen sein, der damals schon mit Gott auf dem Himmelsthrone gesessen habe.

Klugheit und mit der Sprache. Aber hiermit war Gott noch nicht zufrieden, er blies dem Menschen seinen Odem und Geist ein. „Daher haben wir die Fähigkeit uns zu erinnern, die Gegenwart zu verstehen und im Geiste die Zukunft zu schauen.[1]) Daher preisen wir Gott in Wort und Lied und feiern den gestirnten Himmel. Daher ist es uns möglich, das Land zu bebauen und das Meer zu befahren. Daher stammen die Künste und die Benennungen, daher kennen wir Scham, Klugheit und Gerechtigkeit. Daher gibt es Tapferkeit, Ehrbarkeit und Tugend.“ Und Gott setzte den Menschen zum Herrn der Erde und über alle Geschöpfe. Aber der Mensch wurde durch die Schlange versucht und fiel, die Sünde ward seine Begleiterin. Er verlor den Himmel und hing am Irdischen. Und es kam das sündige Geschlecht der Menschen, immer tiefer gab es sich in die Gewalt des Bösen. Da erschien auch das Uebel auf Erden, unzeitiger Regen, Blitz, Hagel und Donner. Doch die Menschen wurden dadurch nicht gebessert, im Gegenteil, Krieg, Mord, Meineid, Betrug und Raub nahmen zu. Endlich verschlang die Sündflut die Schuld der Welt als Vorzeichen der künftigen Taufe. Ein einziger Gerechter mit den Seinen ward gerettet. Und als das Wasser sich gelegt hatte, brachte die Taube den Oelzweig als das Sinnbild des neuen Friedens. Dann wuchs ein tüchtiges und frommes Geschlecht heran, alles diente Gott und war ihm unterthan. Aber es war ein Tropfen von dem alten Gifte zurückgeblieben und die Spuren desselben sollte ein guter Meister mit edlerem Wasser tilgen. — Hiermit schliesst das Gedicht. Es ist allerdings fraglich, ob es hier sein wirkliches Ende erreicht hat, da ein passender Abschluss fehlt.

Es dürfte aus obigem deutlich hervorgehen, wie frei Hilarius bei seinem Gedichte verfahren ist. Nur in den allgemeinen Zügen schliesst er sich an die Bibel an, während er sonst seinen eigenen Gedanken folgt und vielfach in poetisch schöner Weise die Anfänge der Welt ausmalt. Ausser an Ovid lehnt

[1]) Vgl. hiermit die Schilderung bei Marius Victor Aleth. III, 99 ff.

er sich auch an Vergil und Horaz [1]) an. Die Sprache des Gedichtes ist namentlich bei den Naturschilderungen dichterisch gewählt und ausdrucksvoll und hat etwas von dem Pathos des Lucrez und Vergil. So werden Vers 22 die Umrisse der entstehenden Welt „moenia mundi", Vers 72 die Himmelsräume „moenia caeli" genannt. Die Prosodie ist verhältnismässig rein, wiewohl sich Verstösse finden. [2]) Der Reim tritt nicht selten auf, drängt sich aber doch nicht eben sehr hervor. [3])

§ 6. Orientius.

A. Fabricius V, 165. Hist. litt. II, 251 ff. Leyser p. 77 ff. Schröckh XVIII, 38. Bähr S. 137. Teuffel § 464, 4. Ebert I, 410. Einzige Handschrift: Ashburnhamensis Librianus 73 s. X. Ausgaben: ältere s. Leyser p. 78 f. und Ellis p. 196 f.; ed. Martene, vett. SS. et Mon. coll. I, 1—37 (1700); rec. et comment. crit. instr. Robinson Ellis im Corpus SS. eccl. lat. XVI, 191. Allgemeines: M. Manitius, Ztschr. f. d. östr. Gymn. 1886, S. 408 f. Wiener S. B. CXVII, XII, 6 f. E. Baehrens, Fleckeis. Jahrbb. 1888, S. 389—397. P. Lejay, Revue critique XXV, 286 ff.

Ven. Fortunati Vita Mart. I, 17 Paucaque perstrinxit florente Orientius ore. Sigibertus Gemblac. de vir. ill. 34 Orentius commonitorium fidelium scripsit metro heroico ut mulceat legentem suavi breviloquio.

Aus der Zeit der Barbareneinfälle stammt ein grösseres didaktisches Gedicht, das im elegischen Versmasse von Orientius verfasst wurde. Unsre sichere Kunde über diesen Dichter ist eine ganz geringe. Jedenfalls war er aus Gallien gebürtig (cf. II, 184) und stand bei der Abfassung des Gedichtes schon in höherem Alter. Da er nun ausserdem das Carmen de providentia divina benutzt hat, so ist es schwer, sich jener

[1]) Aen. IV, 525: Hil. 5; Aen. VI, 726: 33; VI, 272: 55; III, 56: 57; Georg. I, 44: 93; Aen. I, 294: 174. Horat. Ep. II, 6, 37: 121; Hor. Carm. II, 2, 12: 153.

[2]) Vgl. Vers 18. 33. 43. 63. 78. 110. 190.

[3]) Leoninischer Reim findet sich in 19, andrer in 17 Versen (cf. 187). Monosyllabischer Ausgang findet statt Vers 66. 110. 117. Ein Hexameter von vier Worten steht 170.

Vermutung nicht anzuschliessen, die schon die Bollandisten und die Verfasser der Hist. litt. de la France ausgesprochen haben. Nach ihnen nämlich ist Orientius identisch mit dem gleichnamigen Bischofe von Auch, der nach seiner Lebensbeschreibung (Acta SS. Mai I, 61 c. 3) eine Gesandtschaft des Theoderich I. an die römischen Feldherren Aëtius und Litorius ums Jahr 439 übernommen hat. Bedenklich ist dann freilich das Schweigen des Gennadius über Orientius als Bischof. Aber trotzdem möchte ich zu jener Annahme hinneigen. Denn der ermahnende Ton in dem Gedichte ist so warm und herzlich, dass man unbedingt an einen Geistlichen zu denken hat, der zu seiner Gemeinde spricht. Und damit würde der alte Bischof von Auch ganz gut stimmen.

Das Gedicht nennt sich „Commonitorium", es will von den Lastern abmahnen und den Leser auf den Weg der Tugend führen; beide Bücher enthalten 1036 Verse. Im Eingange des ersten Buches ladet der Dichter ein: „Wer das ewige Leben begehrt, lerne hier den Weg zu demselben kennen. Freilich ohne den Beistand des Himmels vermögen wir nichts. So gebe Gott seine Hilfe und stärke meinen Mund, auf dass er beredt werde, denn sonst bleibt er stumm wie der des Tieres. Zuerst bedenke der Mensch, dass er ein zweifaches Leben als Körper und Geist führt. Das erste vergeht schnell, das zweite soll der Ewigkeit gelten. In das erste treten wir ein, um Gott zu suchen, also um das zweite zu gewinnen. Wir verehren Gott nicht mit Weihrauch und mit Opfern, denn das hat keine Geltung vor ihm. Er selbst hat befohlen, dass wir an ihn glauben und zu ihm beten sollen, alles andre sei unnütz. Gott hat den Menschen mit seinen Sinnen geschaffen und ihm zugleich die Annehmlichkeiten des Lebens gegeben,[1]) wie den Wechsel der Tages- und der Jahreszeiten, die Schutzmittel gegen Regen und Kälte. Die Erde spendet den Menschen Kleidung, Nahrung und Beleuchtung, das Wasser gibt die Fische und die Luft Vögel. Der

[1]) Vgl. die poetische Schilderung Vers 117—128.

Mensch hat sich die Tiere gezähmt und das Innere der Erde untersucht, die Kräuter bieten ihm heilsame Säfte und das Meer trägt seine Schiffe u. s. w.[1]) Das alles sind Geschenke Gottes, und was fordert er als Gegengabe? Der Mensch soll ihn lieben und seinen Nächsten wie sich selbst. Liebe besteht in der ganzen Natur, jedes Tier fühlt sich zum andern hingezogen und hilft ihm. Wie sollte da nicht der Mensch vor allem Liebe zum Nächsten fühlen? So hat sich der Grundsatz entwickeln können,[2]) thue keinem andern an, was du selbst nicht leiden willst. Und dafür brauchen wir keine Erklärung und Auslegung, da wir selbst wissen, was gut und böse ist. Wie du selbst Mitleid beanspruchst, so sei auch gegen deinen Nächsten mitleidig und teile deinen Ueberfluss mit ihm. Halte dich frei von falscher Beschuldigung und lasse dein gegebenes Wort gelten. Sei nicht hochmütig und untergrabe nicht jemandes Ruf heimlich. Gott hat im Alten Bunde geboten, dass jeder mit dem gestraft werden solle, was er selbst verbrochen hat. Dies Gesetz ist von Christus im Neuen Bunde gemildert worden, und darnach sollen die Menschen für dieses wie für das künftige Leben sorgen. Denn mit demselben Leibe ausgestattet werden die Seelen der Menschen wieder auferstehen, wenn Gott den Befehl dazu gegeben hat. Wie die Natur jährlich von ihrem Winterschlafe zu neuem Leben emporblüht,[3]) so haben auch die Menschen dereinst ihre Auferstehung. Und wie dann die Gerechten ein ewiges und glückseliges Leben haben, so werden die Gottlosen in der Hölle mit dem ewigen Feuer bestraft. Daher hänge nicht an der Welt, sondern löse dich aus ihren Fesseln. Vor allem fliehe die Sinnlichkeit, denn das Weib ist die Quelle alles Uebels in der Welt, sein Anblick ist schlimmer als Feuer und Schwert und Gift.“ Der Satz, dass das Weib alles Unheil in der

[1]) Dieser bei den christlichen Dichtern öfters wiederkehrende Beweis von der Güte Gottes wird von Vers 131—164 ziemlich lang ausgedehnt.

[2]) Nach Catonis Dist. (Columbani) 24 f. Baehrens P. L. M. III, 241.

[3]) Nach Prudentius in Sym. II, 195—203. Wörtlicher Anklang auch Prud. in Sym. I, 7: Orient. I, 285.

Welt angestiftet habe, wird dann Vers 355—386 an Dina, David, Thamar, Salomo, Haman, Holofernes und dem Kebsweibe des levitischen Mannes ausgeführt. „Und wenn ich hundert Zungen und einen hundertfachen Mund hätte, so könnte ich doch nicht beschreiben, wie gefährlich die Schönheit des Weibes ist. Der Apostel selbst (1 Cor. 7, 32 ff.) stellt einen Unterschied zwischen Verheirateten und Keuschen auf. Wenn aber der Versucher kommt und euch fangen will, so sei das Kreuz euer Schild und Schwert. Ich spreche selbst aus Erfahrung, denn alles habe ich gethan, wovon ich jetzt abmahne.[1]) Die Schönheit des Leibes vergeht durch Krankheit und durch das Alter welkt alles dahin. Meide also den Anblick von Mädchen und lasse dich in keine Verbindung mit dem Weibe ein. Und die Frau sehe nie in ein fremdes Gesicht und lasse ihre Blicke nicht vor den Männern spielen. — Wenn du das Herz rein gemacht hast von der Wollust, so entferne auch die andern Sünden von dir, zunächst den Neid, die Ursache so vieler Laster. Denn die Missgunst hat den Tod erzeugt; als der Engel vom Himmel abtrünnig ward, hat er die Menschen aus dem Paradiese vertrieben. Und ununterbrochen ist die Missgunst in der Welt thätig.“ Es folgen als Beispiele hierfür, Vers 467—483, Joseph, Kain, Saul, David, die Arbeiter im Weinberge (Matth. 20, 9 ff.) und Christi Leiden. „Fliehe dann vor allem die Habsucht, denn überall, wo es Menschen gibt, ist dies Laster die Wurzel alles Uebels.[2]) Was schiltst du auf gefährliche Häfen und auf die Stürme des Meeres? Verzichte lieber auf die Waren fremder Länder und zufrieden mit dem Deinigen glaube, dass sie nicht für dich geschaffen sind. Verbrenne die Eiche auf dem Herde, wenn du sie nicht als Balken gebrauchen kannst. Alles von Natur Gute hat die Habsucht zu Bösem umgewandelt.[3]) So wird das Eisen jetzt zum Kriege benutzt, mit dem

[1]) Hierzu würden die Worte der Vita I, 1 (Acta SS. Mai I, 61) stimmen „Igitur b. Orientius mundanae lubricitatis squalore deposito“.

[2]) Nach Hieron. ep. 125 (ed. Vallarsi I, 927 E.).

[3]) Dies wie das folgende nach Prud. Ham. 354 ff.

Feuer werden Häuser verbrannt und Menschen getötet.[1]) Die Habsucht entzweit die Familie und verleitet zur Lüge, denn durch sie wird der Sohn aus seinem Erbe vertrieben, indem der sterbende Vater durch falsche Zeugen getäuscht wird (Anspielung auf Esau?). Um Gold wird jedes Verbrechen ausgeführt. Habsucht hat den Menschen dazu gebracht, von der Natur abzugehen und sich mit Prunk und Glanz zu umgeben. Nackt und bloss kommt der Mensch auf die Welt und muss auch so wieder von ihr scheiden. Wer erst bei seinem Tode gibt, gibt nicht aus freien Stücken.[2]) Der wirkliche Geber beraubt sich freiwillig, um höhere Güter als die irdischen einzutauschen. Christus hat die Mildthätigkeit gegen die Armen geboten, er nimmt an, was den Armen gegeben wird. Und hast du keine Reichtümer, so gib von deiner Armut. Christus wollte die Menschen unter den Banden der Liebe und des Friedens einigen, wie ja auch die ganze Welt trotz des äusserlich anscheinenden Kampfes durch Frieden und Eintracht getragen wird. So rate ich euch, der ich allen durch die Grösse meiner Vergehen überlegen bin, liebet den Frieden und meidet allen Hass, verbannet den Hochmut!“

Im zweiten Buche[3]) fährt der Dichter in der Bekämpfung der einzelnen Laster fort. „Fern bleibe Eitelkeit und Ruhmsucht. Sie sind ganz allgemeine Fehler, denn wir wünschen, dass alles, was wir thun, auch gefalle. Aber weltlicher Ruhm ist vor Gott nichts, wenn du dich erniedrigst, so wirst du erhöht werden. — Vermeide die Lüge, denn sie bringt der Seele den Tod. — Sei kein Schlemmer; denn den ersten Menschen brachte die Genusssucht aus dem Paradiese. —

---

[1]) Wohl als Anspielung auf den Feuertod vieler Märtyrer anzusehen.

[2]) Vers 567 ist der einzige, der aus Orientius im Mittelalter citiert wird: Paulus Diac. homil. de SS. I, 153 (Migne 95, 1347); Prora et Puppis (ed. Voigt) I, 412 p. 89; Cosmae contin. Wissegrad. in Mon. Germ. SS. IX, 146. Ausserdem cf. Orient. ed. Ellis p. 196, 7 ff.

[3]) Ich halte die von Lejay a. a. O. S. 286 f. gemachten Umstellungen in Buch II (1—12. 93—134. 13—92. 135 ff.) keineswegs für notwendig.

Hüte dich vor der Trunkenheit. Wer dem Weine ergeben ist, der beraubt sich seiner selbst. Einen traurigen Anblick bietet der Trunkene, ihm versagen die Glieder den Dienst. Und handelt er nicht gegen Gottes Gesetz? Wieviel Arme[1]) könnte er mit seinem Ueberflusse glücklich machen! Während er den Wein wieder von sich gibt, hat der Arme kaum Wasser. — Doch ich höre dich schon sagen: Du befiehlst Wahres, aber sehr Schweres. Das ist richtig, die Mühe ist gross, aber gross ist auch der Lohn. Du strengst dich ja auch sonst im Leben an und verträgst alle Beschwerden und gehst als Bittsteller überall hin, um irdische Ehren zu erlangen. Und diese musst du .noch um hohen Preis kaufen, und du besitzest sie nicht einmal lange, da du sie erst spät erhältst und da viele andre darauf warten. Und was bedeutet dann dein Amtsjahr, vorausgesetzt, dass es glücklich abgelaufen ist? Es wird bald wieder vergessen sein. Trachte doch vor allem nach dem Reiche Gottes, es verheisst dir ewigen Lohn. Alle Güter und alle Genüsse dieser Welt sind nichts gegen die himmlischen Freuden. Das Leben ist kurz, alles gemahnt an den Tod und die letzte Stunde ist bald angebrochen. Siehe, was der Tod jetzt für reiche Ernte in der Welt hält, seitdem der Krieg die Völker ergriffen hat! Niemand ist mehr sicher, und wenn er auch auf dem Meere oder in der Wüste wohnte. In ganz Gallien herrscht jetzt Tod und Vernichtung, das Land gleicht einem rauchenden Scheiterhaufen.[2]) Doch ich will gar nicht von denen sprechen, die im Kriege umgekommen sind, in jedem Augenblicke nähern wir uns dem Tode mehr. Denn wie die Wachskerze vom Feuer aufgezehrt wird, ohne dass man es merkt, so vergeht auch alles Menschliche. Was entsteht, es wächst und es vergeht wieder,[3]) alles wird vom Ende erreicht. Und es ist kein Unterschied, ob einer dreissig oder tausend Jahre gelebt hat,

---

[1]) Hiermit vergleiche Commodian Instr. II, 36, 6 f.

[2]) Für diese Schilderung ist das Carmen de Providentia divina 13–51 benutzt.

[3]) Vers 213 nach Prudent. in Sym. II, 994 f.; cf. ib. II, 130.

der Tod gleicht alles aus. Es nützt daher nichts, das Leben verlängern zu wollen. Wir erblicken den Tod in allen Gestalten auf dem Erdkreise und derjenige andrer Menschen mahnt uns an den eigenen. Freunde und Eltern sterben vor unsern Augen, Gattin und Bruder werden uns entrissen. Wir fürchten den Tod, weil wir ihn für ein Uebel halten, aber glücklich ist der, welcher ihm ruhig entgegensehen kann. Diejenigen, welche nur für die Welt gelebt haben, werden allerdings der Strafe verfallen. Diese wird ewige Finsternis umgeben, jene werden in grellem Lichte Qualen erleiden, andre werden in schwefligem Feuer glühende Oefen besteigen, noch andre wird eisige Kälte umfangen; alle aber werden dieselben Leiden erdulden, obwohl sie in ihrer Form verschieden sind, denn für jedes Laster werden sich besondere Strafen finden. Und die Gottlosen werden die Strafen noch vor dem jüngsten Gericht erleiden, so dass dieselben nicht verzögert werden. Jene werden von Schlangen umwunden werden, diese erhalten glühende Ketten umgelegt. Und überall wird Wehklagen und Jammergeschrei sein. Die aber, welche im Leben Gott geleugnet haben, werden unter Felsblöcke und Baumstämme gedrückt werden und unter ewigen Qualen des Feuers unzähligen Würmern zur Speise dienen.[1]) Aber die Frommen werden dann in himmlischem Lichte wie die Sonne und in weissen Gewändern erstrahlen, zumal diejenigen, welche keuschen Sinnes ihr weisses Taufkleid niemals durch eine Berührung mit dem Weibe befleckt haben, dann die Märtyrer, die Priester und Mönche. In breitem Zuge werden sie Christus umgeben, wenn Gott das jüngste Gericht hält; von himmlischem Lichte übergossen, werden sie dem Lamme Gottes folgen. Und wenn dann die Posaune zum Gericht erschallt, da wird sich die Erde unter Flammen, Blitz und Hagel öffnen. Dann stehen alle Menschen auf, die von Anbeginn der Welt auf der ganzen Erde gelebt haben. Sie werden sich auf den Befehl Gottes an einer Stelle versammeln. Gott besteigt seinen

---

[1]) Man vergleiche mit dieser entsetzlichen Darstellung die Schilderung bei Prud. Hamart. 824—838.

Richterstuhl und verkündet jedem sein Urteil. Die Guten erhalten das Himmelreich, während die Bösen in die Hölle verwiesen werden, und zwar auf ewige Zeiten.“ Am Schlusse verheisst der Dichter, der Vers 417 seinen Namen nennt, allen denen die ewige Seligkeit, die nach seinen Worten und nach seiner Lehre handeln und an Gott, Christus und den hl. Geist glauben. „Und wer je mein Buch liest,“ heisst es zuletzt, „der sei meiner eingedenk und bitte Christus für mich, auf dass ich, der ich allen an Sünden überlegen bin, durch die Fürbitte der Heiligen Verzeihung erlange.“

Ohne Zweifel gehört dies Commonitorium zu den besten Erzeugnissen der christlichen Lehrdichtung. Das Gedicht zeichnet sich vor allem durch seine innige Wärme und den herzlichen Ton aus, in welchem der Dichter zum Leser spricht. Die Sprache ist ungekünstelt und entbehrt meist der schalen Rhetorik, die in jener Zeit ja häufig die Gedankenarmut verdecken sollte. So einfach und so schlicht ist die Wahrheit nur selten dargestellt worden, darin hat der Dichter ein ganz ungewöhnliches Talent bekundet. So scheinen denn auch nur wenig schriftliche Quellen verwendet worden zu sein, Orientius zieht seine Beweisführung meist aus der Natur und dem gewöhnlichen Leben. Das Gedicht ist von unmittelbar praktischem Zwecke, es dient der Belehrung und Besserung und hält sich von Schönrednerei fast völlig frei, da Orientius der hierzu nötigen Eitelkeit wohl ganz entbehrt hat. Auf mich hat das Commonitorium den Eindruck gemacht, als sei es von einem alten und erfahrenen Seelsorger seiner Gemeinde als geistliches Testament hinterlassen. So hätte die Verfasserschaft des Bischofes von Auch entschieden vieles für sich.

Die Anlehnung des Orientius an frühere Dichter ist nicht eben bedeutend,[1] auch darin offenbart sich sein selbständiger Geist. Am meisten treten noch Vergil und Ovid hervor, einzelnes ist aus Horaz, Martial, Lucan und Juvenal benutzt.

[1] Ztschr. f. d. österr. Gymn. 1886 S. 408 f. Orient. ed. Ellis p. 255. Nachträge gab ich Wochenschr. f. klass. Phil. 1888 Sp. 1137.

Von christlichen Dichtern möchte ich jetzt nur die Benutzung des Prudentius noch aufrecht erhalten,[1]) die ich oben mehrfach nachwies. Ausserdem kennt Orientius die Disticha Catonis. Sonst ist am meisten die Bibel benutzt, wie man aus den Noten bei Ellis ersehen kann.

Prosodische Verstösse finden sich bei Orientius nicht häufig, dagegen spielt der Reim und Verwandtes schon eine grosse Rolle.[2])

Ausser dem Commonitorium hat Orientius eine Sammlung von 24 Gebeten hinterlassen. Davon haben sich nur zwei erhalten und dazu sind sie noch sehr schlecht überliefert. Beide bestehen aus jambischen Trimetern, deren je fünf zu Strophen abgeteilt sind; die beiden letzten Verse jeder Strophe werden von einem Refrain gebildet. Dadurch erhalten die Gebete einen liederartigen Charakter. Doch erinnern sie keineswegs an die Hymnendichtung des Ambrosius.

Auch andre Gedichte christlichen Inhalts werden dem Orientius noch beigelegt, aber wahrscheinlich mit Unrecht, trotzdem man an seine Verfasserschaft schon in früher Zeit geglaubt hat. Das erste ist ein kurzes Gedicht über die Geburt und Incarnation Christi. Das zweite besteht aus fünf Distichen, welche lediglich 53 Beiwörter für Christus enthalten; eine Spielerei, der wir schon früher begegnet sind, und die wir noch bei Ennodius finden (I, 9, 25 ff. H.). Es folgt als drittes Gedicht ein langer und überaus mystischer Erguss über die Trinität und über die Bedeutung des Kreuzes in 95 Versen. Der erste Teil ist im engsten Anschlusse an Prudentius (Apoth. 268—289) verfasst, wie viele wörtliche

---

[1]) Mit Ausnahme des Gedichtes de Providentia divina.

[2]) Leoninischer Reim begegnet in den 518 Hexametern an 83 Stellen (cf. I, 51. 317), andrer Reim in 42 Versen. Von den 518 Pentametern ist bei 113 die erste und zweite Vershälfte gereimt (cf. I, 36. 66. 74. 336. 352. 582. II, 72. 128. 196). Von den 518 Distichen ist bei 35 der Schluss des Pentameters mit dem des Hexameters gereimt. Allitteration vgl. I, 61. 132. 180. 257 f. 361. II, 348. Distichen, bei denen der Reim ganz durchgeführt ist, sind I, 341 f. und 503 f. Bezüglich andrer Eigentümlichkeiten s. Wochenschr. f. klass. Phil. 1888 Sp. 1137 f.

Uebereinstimmungen beweisen.[1]) Der Inhalt bewegt sich meistens in langen und ermüdenden Aneinanderreihungen von Attributen und Bezeichnungen Christi, es ist der Niederschlag der dogmatischen Ansichten jener Zeit über das Wesen des Sohnes im Vergleiche zum Vater. Der letzte Teil des Gedichtes sind mystische und allegorische Auslegungen der Figur des Kreuzes und der an demselben angebrachten Buchstaben. Schon des Inhalts wegen ist das Gedicht kaum auf Orientius zurückzuführen. Und auch der Ausdruck und besonders die höchst fehlerhafte Prosodie sprechen dagegen. Als Fortsetzung des Gedichtes gelten die 84 Verse, deren Hauptinhalt die mystische Auslegung der Beiworte für Christus ist, welche das zweite Gedicht aufführt. Hieraus geht deutlich hervor, dass das Gedicht III im nahen Zusammenhange mit II steht und jedenfalls von demselben Autor verfasst ist. Der letzte Teil (Laudatio) in 33 Versen führt diese Deutung noch fort, um dann in Lobpreisungen über Christi Macht und Stärke auszugehen; an diese schliesst sich endlich ein Gebet des Dichters an Christus an. Er bittet, ihn von Not und Sorge zu befreien, in die Schar der Heiligen aufzunehmen und im rechten und wahren Glauben zu erhalten. Unter sich gehören diese Gedichte zusammen, aber weder ihre Sprache noch ihr Inhalt oder ihre Form könnten den Leser dazu bewegen, sie dem Orientius zuzuschreiben.

§ 7. Prosper.

Gennadius vir. ill. 74. Trithemius p. 77. Tillemont XVI, 1. A. Fabricius VI, 318 ff. Leyser p. 65 ff. Hist. litt. II, 369 ff. Ampère II, 45 ff. Bähr S. 121 ff. Teuffel § 460. Wattenbach I, 78 f. Ebert I, 365 ff. Alte Handschriften s. bei Schoenemann II, 1047 f. Alte Ausgaben daselbst II, 1025 ff. Migne 51, 91. 149. 497. Allgemeines: Holder-Egger, Neues Archiv I, 13—90. M. Manitius, Wiener S. B. CXVII, XII, 17—22. CXXI, VII, 10 ff.

[1]) Prud. Ap. 269: 10 f.; 278: 13. 276: 26; 278: 28; mit Ap. 1049 vgl. 59, mit in Sym. II, 212: 16, mit Dittoch. 123 (31, 3): 1; 46 sputamentum dürfte Weiterbildung von Ap. 676 sputamen sein. Mit 68 ff. vgl. Sedul. C. Pasch V, 190 und Paulin. Nolan. Carm. Natal. XI, 639 ff.

Tiro Prosper ist um das Jahr 400 geboren und stammte aus Aquitanien. In jungen Jahren begab er sich nach der Provence und begann von hier aus seine fruchtbare schriftstellerische Thätigkeit, die fast gänzlich in den Dienst Augustins gestellt ist, dessen Lehre Prosper gegen die pelagianische Richtung der Zeit verteidigt, indem er ihr ausschliessliche Gültigkeit zuschreibt. Um das Jahr 440 hat er wahrscheinlich den Papst Leo nach Rom begleitet, an dessen Hofe er sich seitdem befindet. Vielleicht wurde er zum Notar des Papstes erhoben, denn nach Gennadius hat es Briefe jenes Papstes gegeben, die von Prosper verfasst waren. Sein Tod ist wahrscheinlich im Jahre 463 erfolgt. — Dass Prosper zu den gültigen Kirchenschriftstellern gehörte, ergibt sich aus der grossen Verbreitung einzelner seiner Werke. So ist die Chronik das ganze Mittelalter hindurch überall bekannt gewesen, und die Sammlung der Epigramme wurde als Schulbuch benutzt, wie aus Konrad von Hirschau, Eberhard von Béthune und Hugo von Trimberg [1]) hervorgeht. Daher werden auch aus den Epigrammen im Mittelalter sehr zahlreiche Anführungen gemacht; [2]) Vincenz von Beauvais schreibt ein ganzes Florilegium aus ihnen ab.

Prosper ist keineswegs ein bedeutender Dichter. Seine Poesie ist trocken und nüchtern und entbehrt der Gestaltungskraft. Daran ist allerdings der Stoff teilweise schuld, denn Prosper hat sich in Poesie und Prosa eigentlich nur zum Vorkämpfer des augustinischen Lehrbegriffs gemacht. So bewegen sich seine dichterischen Stoffe im Gebiete der Dogmatik und daran sind schliesslich auch ganz anders poetisch veranlagte Naturen gescheitert. Doch muss man zugeben, dass Prosper eine gute technische Schulung besitzt. Ich kenne wenigstens keinen christlichen Dichter, dessen Prosodie so rein [3]) und der im sprachlichen Ausdruck so selbständig wäre wie Pros-

---

[1]) Conradi Hirsaug. dialog. p. 42. Eberhardi Laborintus III, 75. Hugonis registr. mult. auct. 437 ff.

[2]) S. oben unter Wiener S. B.

[3]) S. hierüber oben S. 171 n. 3. Die meisten prosodischen Verstösse kommen auf Rechnung von verkürzten ō.

per. Allerdings streift der Ausdruck in seiner Nüchternheit oft an die Prosa.

Das früheste unter Prospers Gedichten ist wahrscheinlich das Epos „De ingratis“ (περὶ ἀχαρίστων) in 1012 Versen.[1]) Er wendet sich hier gegen die Semipelagianer, welche die göttliche Gnade nicht anerkannten. Im Anfang bittet der Dichter Gott, ihm Kraft zu verleihen, auf dass er die Quellen des Irrtums beschreiben und das Falsche desselben darstellen könne. „Pelagius behauptet, dass der Mensch auch ohne den Sündenfall den Tod erleiden würde; der Tod sei nicht durch die Sünde in die Welt gekommen, sondern schon von Gott eingesetzt worden. Die Nachkommen hätten von den Eltern keine Sünde geerbt, jeder könne vermöge seines freien Willens tugendhaft sein, und dazu mahne ihn schon seine innere Stimme. Alle würden dieser Gnade teilhaftig, die sich taufen liessen. Dadurch würden sie der Sünde ledig und kehrten in den Zustand der Unschuld zurück. Und die Taufe sei ein solches Gnadenmittel, dass sie die unschuldigen Kinder, die ohne Sünde geboren seien, noch besser mache. Gegen diese Ketzerei trat zuerst Rom auf.[2]) Dann vereinten sich die Bischöfe des Orients[3]) und zwangen den Pelagius, seinen Glauben abzuschwören. Hieronymus und Atticus (von Konstantinopel) kehrten sich gegen ihn. Aus Ephesus und Sizilien wurden seine Anhänger vertrieben. Aber am schärfsten hat sich Afrika ausgesprochen, indem es auf einem Konzil die ganze Ketzerei verdammte. Und das war nicht anders möglich, da ja der Wortführer auf dem Konzil Augustin selbst war, das Licht unsres Jahrhunderts. Hier verfing keine List, alles ward aufgedeckt. Und damit nicht noch andre Schafe von dem Wolfe gefangen würden, hat Gott durch den Mund Augustins in einer Menge von Büchern geredet. Aber kaum

[1]) Da Prosper in der Vorrede Vers 4 von 1000 Versen spricht, so könnte man annehmen, dass zwölf Verse interpoliert sind. Doch haben wir es bei Prosper wahrscheinlich nur mit einer ungefähren Angabe zu thun.

[2]) Vgl. Vers 40 Sedes Roma Petri, quae pastoralis honoris | Facta caput mundo, quidquid non possidet armis | Relligione tenet.

[3]) Auf der Synode von Diospolis.

war man hiermit fertig geworden, da trat eine neue Sekte auf, die Semipelagianer. Sie behaupten die Freiheit des Willens; der Mensch könne mit seiner Anlage ebenso zum Guten wie zum Bösen gelangen. Diese sind mit den Pelagianern sehr nahe verwandt, welche die Erbsünde leugnen. So kommen auch die vertriebenen Pelagianer zu ihnen und stellen ihnen vor, wie nahe sich ihre beiderseitigen Ansichten berührten, da sie ja in allen Hauptsachen übereinstimmten; so könnten sie wohl miteinander gehen. Und es würde bei der nahen Verwandtschaft allerdings ein Unrecht sein, die Gemeinschaft abzulehnen. Wenn nun die Pelagianer nach Rom oder nach Karthago kämen und klagten, dass die Väter der Kirche keine Gerechtigkeit hätten und sagten: „Wir sind nicht mehr die früheren, sondern den von euch geduldeten Semipelagianern ähnlich; also duldet uns auch" — wenn das geschähe, so würden wohl beide Richtungen verdammt werden.

Hierauf wendet sich der Dichter mit Wiederholung von früherem zu den pelagianischen Irrlehren. Die Natur ist gut geschaffen und der Fehltritt Adams schadet der Nachwelt nichts. Der Mensch wird heute noch so geboren, wie Adam vor dem Sündenfalle war, und er kann daher sein Leben rein und ohne Sünde verbringen. Früher führte die Beobachtung des Gesetzes den Menschen in den Himmel, heute die göttliche Gnade. Von letzterer erhält der Mensch so viel, als er Gott gegenüber verdient hat. Die Semipelagianer dagegen behaupten, dass die Gnade Christi für alle vorhanden sei, der einzelne Mensch aber handle nach seinem freien Willen und erwähle darnach das Gute oder das Böse. Viele thäten das erstere, aber sie würden schliesslich von ihrer Kraft verlassen, strauchelten und kämen in die Gewalt des Lasters. Es ist aber falsch, dass Christi Gnade für alle Menschen leuchte. Denn auch jetzt sei das Evangelium noch nicht auf der ganzen Erde verbreitet; und als der Welt das Licht aufgegangen sei, habe es doch erst recht ganze Länder geben müssen, deren Bewohner noch in finsterer Nacht wandelten. Ihr behauptet, dass die göttliche Gnade allen zu teil werden solle. Aber alle sind ja wegen der Wildheit ihrer Sitten gar

nicht fähig, sie aufzunehmen, oder ihre Wohnorte sind zu weit entfernt. Und so ist es falsch, wenn ihr sagt, dass das allen angebotene Geschenk der Gnade von allen aufgenommen werden könne, da der Mensch ohne Sünde geboren werde und jeder an seinem Fehltritt selbst schuld sei. Warum werden da nicht alle zum Guten geführt, wenn es der allmächtige Gott so will? Da viele Menschen böse sind, so würde ja der göttliche Wille ganz nach dem Gutdünken der Menschen Geltung haben oder nicht. Aus der Vergangenheit und aus der Jetztzeit erkennet, dass die Gnade Gottes eine Menge Sünder hat umkehren lassen, in denen bisher nichts von Gerechtigkeit und Tugend lebte. Denn wie jetzt Christi Gnade die wilden Völker gewinnt, so hat auch Gott früher ohne Gesetz und Propheten durch die Aenderung des Sinnes eine Menge Völker und Städte bekehrt. Die Gnade und nicht die Predigt und Lehre der Menschen bewirkt, dass das Samenkorn des Glaubens aufgeht, wächst und Frucht trägt. Ihr meint mit Recht, dass die Menschen durch sich selbst nicht zum Heile gelangen können, aber ihr glaubt, dass der freie Wille des Menschen dem Rufe Gottes entgegenkomme. Da fasst ihr die Gnade viel zu äusserlich auf. Sache des freien Willens ist es, beim Lesen oder bei der scenischen Darstellung Affekte im Menschen hervorzurufen, denn deren Entstehung darf man nicht dem Gehörten und Gesehenen zuschreiben. Aber die Gnade Gottes wirkt unmittelbar, sie kennt kein Hindernis irgend welcher Art. Sie tritt wirklich in die Seele hinein, während der Priester mit dem göttlichen Worte nur an die Seele anklopfen kann. Diese göttliche Liebe kann kein Mensch einem andern oder sich selbst geben, sie stammt auch nicht vom Gesetz oder von der Lebensweisheit ab. Und die Gnade ist so beschaffen, dass nur desjenigen Werk gekrönt wird, der im rechten Glauben lebt. Der Glaube aber ist ein Geschenk der Gnade, die hierbei nicht nach dem Verdienste geht, denn sonst müsste sie nur die Gerechten und die Guten beschenken, während ja Christus nicht in die Welt kam, den Gesunden zu helfen, sondern den Kranken. So gibt es eine Menge Menschen, die erst als Verbrecher und Böse gelebt haben,

aber noch kurz vor ihrem Tode infolge der göttlichen Gnade umgekehrt sind und die Taufe erhalten haben. Diese Umkehr ist durch den Glauben bewirkt, den Glauben aber schenkt die Gnade, was ohne ihn geschieht, ist nicht gut. Die Abtrünnigen meinen, dass Gott zur Errettung der Menschen nur in dem Gesetze und in dessen Auslegern seinen Willen zu erkennen gegeben habe. Dadurch wird der freie Wille des Menschen der Gnade vorangestellt und letztere hört auf, Gnade zu sein, sie wird zum Gesetz. Seht, wie ihr euch dadurch den Verdammten nähert, dass ihr meint, der Glaube komme dem Menschen durch seine Natur und die Gnade sei nichts anders als Gesetz, Propheten und Priester. Und dazu glaubt ihr, dass der Mensch vor allem wahre Gerechtigkeit besitze, so dass also Christus vergebens den Tod erlitten hat; viele hätten tugendhaft und gottgefällig gelebt, ohne Gottes Hilfe zu bedürfen. Das Gesetz sei mit der Sittenverderbnis der Menschen gekommen und habe bewirkt, was nur die Gnade bewirken kann. Die göttliche Gnade sei dann später hinzugekommen; doch habe die menschliche Natur ihrer nicht unbedingt zum Heile bedurft, sondern durch sie das Heil nur leichter erlangt. Und die Kinder seien ohne Schuld und Sünde, und daher könnten Sünden bei ihnen durch die Taufe nicht getilgt werden, nur ihr Leib werde getauft. Das ist der Irrtum der Pelagianer. Und wenn ihr Semipelagianer nicht an solche Irrlehren glaubt, so kommt zu uns zurück und glaubet mit uns, dass die sündige Natur des Menschen niemals durch den freien Willen zur Gerechtigkeit gelangen kann, sondern stets von neuem fällt, wenn sie nicht durch Christi Heil und die Gnade Gottes gehalten wird. Wollt ihr aber das nicht, so schliesset euch an die Pelagianer an und haltet zu diesen Ketzern; lehret auch ferner, dass die menschliche Seele schuldlos geblieben sei. Sprecht die Schuldigen frei und klaget Gott der Ungerechtigkeit an. Doch Gott ist gerecht und der Apostel hat es gesagt, dass mit dem ersten Menschen alle schuldig wurden. Niemand kann zum Himmel gelangen, wenn ihn nicht die göttliche Gnade dahin erhebt. Und die Gnade geht nicht nach dem Verdienste, sie erst bewirkt das Gute,

ohne sie vermag des Menschen Wille nichts. Nur sie selbst vermag den Menschen dazu, sie aufzusuchen, sie ist sein Führer. Ohne ihre Führung gelangt niemand zu ihr.

Doch ihr haltet da ein, dass damit der freie Wille gänzlich aufhöre und dass weder das Böse Strafe noch das Gute Lohn verdiene, wenn der Mensch schlecht handeln müsse und das Gute uns selbst nicht zugeschrieben würde. Wisset, dass uns Gott nach seinem Bilde schuf, aber Adam fiel, und mit ihm sind wir alle gestürzt. Wir erlagen der Schuld, unser freier Wille ist gestrauchelt. Ihr irrt vollständig, wenn ihr meint, dass durch den Hinzutritt der Gnade der freie Wille aufgehoben werde. Und indem wir die himmlische Gnade erhalten, verlieren wir keineswegs die Zierde unserer früheren Natur, sondern erhalten sie erst. Die Nichtigkeit des freien Willens zeigt sich besonders bei den Kindern: Weder haben sie Aeusserungen desselben, noch haben sie Verdienste aufzuweisen. Und doch nimmt die göttliche Gnade einige von ihnen nach der Taufe ins Himmelreich auf. Und das richtet sich nicht nach dem Verdienst der Eltern, denn von den heiligsten Eltern stammen oft die verworfensten Kinder ab und umgekehrt. So empfängt auch oft von Zwillingen der eine das Heil durch die Gnade, während der andre untergeht. Und auch das glaubt ihr völlig mit Unrecht, dass diejenigen Menschen überhaupt von aller Schuld frei sind, welchen die Gnade nicht zu teil wird; denn damit leugnet ihr die Erbsünde, die schon allein hinreicht, den Menschen sterben zu lassen. Und wir thun unrecht, wenn wir Gott anklagen, dass er nicht alle mit seiner Gnade beglücke. Ihr allein wollt in eurem Stolze von der Gnade nichts wissen und glaubt, dass es vom freien Willen des Menschen abhänge, ob einer des Himmels teilhaftig werde oder nicht. Fort mit Pelagius! Wir sind demütig und vertrauen auf Christus und finden in ihm Genüge. Und man soll nicht danach forschen, warum der eine Teil der Menschen begnadigt wird, der andere nicht. Manches bleibt nicht ohne Nutzen verdeckt; so wie es in alter Zeit unbekannt war, dass sich Gott ein Volk auserlesen hatte, so hat auch die Unkenntnis dessen nichts geschadet, dass alle Völker zum

Heile erwählt wurden. Unbekannt ist das Ende der Welt, und wir wissen nicht, warum die Menschen so verschieden geschaffen sind, dass der eine Herr, der andere Knecht ist, dass jenen Schönheit und Kraft auszeichnet, dieser von Elend und Schwäche geplagt ist, jener sich zu geistigem Schwunge erhebt, bei diesem das träge Blut nur langsam in den Adern läuft u. s. w. Und doch beschuldigen wir Gott deshalb nicht, denn er hat es für besser gehalten, dem Blicke des Menschen die Gründe für solche Verschiedenheit zu verhüllen. Wir wollen nicht versuchen, den Schleier zu lüften, sondern wir wollen uns bescheiden, Gottes Ratschluss unerforschlich, wahr und gerecht zu nennen. Wer also zu dem neuen Volke Gottes gehören will, der verbanne allen Hochmut und kämpfe mit seiner Frömmigkeit gegen die Irrlehren. Mögen jene Leute (die Semipelagianer) ihr Leben am Kreuze zubringen, sie mögen sich selbst martern, sie mögen fasten, enthaltsam sein u. s. w., und sie halten noch fest an ihrem Irrtum, so gehen sie gerade dadurch zurück, wodurch sie vorwärts zu kommen glauben. Denn sie stützen sich auf Irdisches und nicht auf Christus und stellen ihre Person in den Vordergrund, anstatt Christus den Vorrang zu lassen.

Die Semipelagianer verwerfen das Gift des Pelagius nur mit Worten, behalten es dagegen in ihrer Lehre wirklich bei sich. Glücklicherweise war der Irrtum des Pelagius leicht zu erkennen, da er sein Gift nicht mit Honig vermischte. Sonst würde er, wie diese, seine Schüler, ausserordentlichen Anhang gewonnen haben. Die Semipelagianer bekennen sich zwar zur Erbsünde und halten die Taufe für notwendig, aber sie halten sich an Pelagius, wenn sie lehren, dass die menschliche Seele ihre Reinheit nicht eingebüsst habe und dass der freie Wille des Menschen zur Erlangung des Heils ausreichend sei. Bei dem Kampfe des Menschen mit den Lastern trete die Hilfe Gottes absichtlich zurück, damit die Verdienste des Menschen nicht geschmälert würden. Fliehet solchen Irrtum, ihr neues Geschlecht von Menschen, die ihr nur auf Christus bauet! Denn jeder Mensch wird mit der Sünde Adams geboren, und dieselbe dringt eher in seine Seele ein, als sie den Körper ge-

fangen nimmt. Der Mensch kann nicht einmal seine Augen zum Himmel erheben und erkennen, wie grosse Schmach auf ihm lastet. Was dem Menschen von dem früheren Zustande der Erkenntnis blieb,[1]) das hält er für gut und bedeutend; und deshalb erhebt sich die Weisheit dieser Welt und preist ihre Klugheit in Wissenschaften und Künsten. Aber das alles kann nicht zum wahren Leben führen. Wenn in der menschlichen Natur noch heute dieselbe Kraft wie in Adam erhalten und die Sünde nicht in die Welt gekommen wäre, dann könnte jeder aus eigener Macht zu Gott gelangen und sich von der Sünde erlösen; Christus würde vergeblich den Tod erlitten haben und das Menschengeschlecht brauchte keine geistige Wiedergeburt. Jedoch um zu zeigen, wie tief die Menschen gesunken seien, ward das Wort Fleisch und nahm menschliche Gestalt an[2]) und erduldete alle Unbill auf Erden. Und nur indem der Arzt (Christus) selber sein Leben hingab, konnte den Kranken geholfen werden. Und was den Menschen von ihrem vollkommenen Zustande noch blieb, das rechnen sie mehr dem freien Willen als der Gnade Christi zu; denn schon im Anfang riet die Schlange den ersten Menschen, dass ihre Gabe an sie viel bedeutender sei, als das, was sie von Gott empfangen hätten. Und heute noch ist die Schlange in dieser Weise thätig. Aber wir, die neuen Geschöpfe, wollen mit dem alten Menschen nichts zu thun haben, da wir die Auserwählten sind und Christus uns seine Kraft verleiht. Wer aber meint, dass die Frommen, ohne Verdienste aufweisen zu können, nicht des Himmels teilhaftig würden, der will uns von Gott reissen. Aber er wird einst dem höllischen Feuer als Speise dienen, denn sein Hochmut wird bestraft werden. Wenn wir fromm leben, so gebrauchen wir zwar die Freiheit, doch es ist die durch Christi Gnade den Menschen geschenkte Freiheit. Denn nur mit Gottes Hilfe vollbringen wir das Gute. Und durch die Gnade wird nicht etwa die menschliche Tugend aufgehoben,

---

[1]) Vgl. hiermit Marii Vict. Alethias III, 98 ff.

[2]) Vers 891 f. entstammt höchst wahrscheinlich dem Carm. de Provid. div. 464 ff.

sondern letztere besteht erst durch die Gnade. Ohne dieselbe würde der menschliche Willen steten Irrtümern ausgesetzt sein. Wir bedürfen der Gnade Gottes, von ihr gehe unser freier Wille aus und ohne sie vermögen unsere Sinne nichts."

Dies Gedicht ist kein Muster von logischer Beweisführung, es leidet vielmehr an recht erheblichen Unsicherheiten und die Sophistik spielt hier keine geringe Rolle. Und ist der Stoff für uns schon wenig anziehend, so wirkt das Gedicht durch seine Länge und die vielen Wiederholungen erst recht abstossend. Es ist auch nur wenig bekannt gewesen, nur von Hinkmar wird es im Mittelalter citiert und in alten Bibliothekskatalogen habe ich es bisher noch nicht erwähnt gefunden.

An zweiter Stelle sind die Epigramme Prospers zu besprechen. Es ist eine Sammlung von mehr als hundert kleinen Gedichten in Distichen. Der Dichter ist hier eben so unfrei wie anderwärts, die Stoffe sind sämtlich aus Augustin entnommen. Neben der grösseren Sammlung augustinischer Sentenzen verfasste nämlich Prosper noch eine ähnliche kleinere und jede Sentenz brachte er ausserdem in Verse; das sind seine Epigramme. So besteht die Sammlung zugleich aus Poesie und Prosa, wie wir das auch bei Sedulius und Aldhelm antreffen. Der Zweck ist natürlich ein rein didaktischer und und trotz der Form ist es doch dem Prosper nicht gelungen, dem Ganzen einen dichterischen Hauch zu verleihen. Die einzelnen Epigramme sind mit Ueberschriften versehen, die den Hauptinhalt der Prosa und Poesie angeben. Und zwar entspricht die Prosa bis Ep. 58 genau den Sentenzen 1—58 der grösseren Sammlung,[1]) während die späteren Stücke nicht mehr die Reihenfolge einhalten. Der Inhalt ist natürlich meist religiöser oder theologisch-dogmatischer Richtung, nur wenig Stücke finden sich, welche dem allgemein moralischen Gebiete angehören, wie 48 de superbia, 52 de fortitudine tolerantiae, 68 de labore fingentium mendacia, 77 de modo habendi; von epigrammatischer Kürze oder Schärfe ist nun gleich gar nichts zu verspüren, sondern die Gedanken Augustins werden mög-

[1]) Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum lib. unus.

lichst breit ausgemalt. Für uns hat jene Dichtgattung nichts Anziehendes, aber im Mittelalter gehörten Prospers Epigramme zu den weit verbreiteten Büchern, wie sich aus alten Bibliothekskatalogen und den zahlreichen Anführungen des Wortlautes ergibt, die sich von Aldhelm bis auf Johann von Victring in allerlei Schriften vorfinden.

Früher verband man mit den Epigrammen ein Gedicht, welches sich betitelt „Poema coniugis ad uxorem". Der Anfang besteht aus 16 anakreontischen Versen, darauf folgen 53 Distichen. Der Dichter richtet sich hier an seine Gattin und fordert sie auf, ihr Leben Gott zu widmen. „Siehe, wie flüchtig alles auf der Welt ist, und wie schnell alles Irdische vergeht. Wo sind jetzt die Schätze der Reichen, wo ist ihr grosser Viehstand, wo sind ihre Schiffe? Stadt und Land hat der Krieg verheert [1]) und alles hat die Waffen ergriffen. Der Friede ist gewichen und das Ende steht bevor. [2]) Doch wenn auch noch lange Zeit übrig wäre, würde es dennoch unsere Pflicht sein, an unser Ende zu denken. Unaufhaltsam und ohne Unterlass rollt der Strom seine Wogen und alte Baumriesen trotzen den Jahrhunderten, aber unser Leben ist hier von kurzer Dauer. Nur nach dem ewigen Leben müssen wir trachten. Schwer erscheint der Weg hierzu, doch Christi Joch ist leicht, denn das höchste Gebot ist, Gott über alles zu lieben. Dem Nächsten thue das nicht an, was du selbst nicht leiden willst. [3]) Mit wenigem begnüge sich der Mensch [4]) und er erhebe sich nicht selbst. Von dem Seinigen theile er den Armen mit und fremdes Gut lasse er unangetastet. Ist dies etwa für den Menschen schwer zu erfüllen? Wer an Gott und an Christus glaubt, für den haben die Güter der Welt keinen Wert; er sucht nichts zu erwerben und fürchtet daher nicht, etwas zu

[1]) So ähnlich das Carmen de Providentia divina 15 ff. und Orient. comm. II, 165 ff.

[2]) Vgl. Orient. comm. II, 163 f., wo auch der Gedankengang mit unsrem Gedichte stimmt.

[3]) So auch Caton. Dist. (Columbani) IV, 24 (Baehrens P. L. M. III, 241). Vgl. Orient. comm. I, 197.

[4]) Nach Juvenal. IX, 9, cf. Maximiani el. I. 53.

verlieren. Dagegen setzt er seine ganze Hoffnung auf Christus. Für mich ist Christus gestorben, für mich hat er alles erlitten, um mich zu erlösen. Was gibt es da Schweres zu ertragen, wenn uns eine solche Hoffnung winkt? Martern, Gefängnis, Tod, Verbannung und Hunger will ich für Christus erdulden. So will ich denn unter Christi Fahnen dienen, will das Meinige verschenken, Unglück für Glück halten und für alles, was Christus schickt, ihm danken. Und du, meine Gattin, bereite dich ebenso, auf dass wir vereint und eines Sinnes uns gegenseitig stützen und helfen können."

Man könnte versucht sein, dem Prosper dieses frische und lebendige Gedicht abzusprechen, wenn nicht die Ausdrucksweise und auch die Verstechnik sich eng mit derjenigen Prospers berührte. Bezüglich des Inhaltes glaube ich, dass der Dichter die Aufforderung an seine Gattin stellt, mit ihm überhaupt die Welt zu verlassen und die Einsamkeit aufzusuchen. Da dies völlig auf Paulinus von Nola passt, so hat man ihm das Gedicht wohl auch beigelegt. Doch die Schilderung in Vers 17 ff. geht natürlich auf die Barbareneinfälle und damit stimmen dann die Zeitverhältnisse bei Paulinus nicht. So wird man vorläufig an Prospers Autorschaft festhalten müssen, zumal schon Baeda den Eingang des Gedichtes unter Prospers Namen anführt, [1]) das Gedicht in der Ueberlieferung vielfach den Epigrammen angeschlossen wird, und auch Vincenz von Beauvais und Johann von Victring Citate mit obiger Benennung geben.

Ausserdem besitzen wir von Prosper zwei kurze Epigramme gegen einen Feind seines Meisters Augustin, und zwar von pelagianischer Seite. In dem ersten warnt er den Gegner Augustins vor weiterem Kampf, denn es werde sein Tod sein. Im zweiten wird der Feind mit einer Schlange verglichen, die ihr Gift gegen Augustin ausspeit; doch sie werde nichts gegen ihn vermögen, da der Held gewohnt sei, über Nattern und Basilisken festen Fusses einherzugehen. — End-

[1]) Keil Gramm. lat. VII, 257, 21 quo usus est Prosper Tyro in principio exhortationis ad coniugem ita dicens.

lich stammt noch von Prosper ein Epitaph auf die nestorianische und pelagianische Häresie, in welchem die erstere ihre Geschichte kurz erzählt und den Menschen davon abrät, sich mit ihr einzulassen, auf dass sie nicht Häretiker würden.

§ 8. Paulinus von Pella.

A. Fabricius V, 196. Hist. litt. II, 363 ff. Ampère II, 167 ff. Bähr S. 129. Teuffel § 474, 4. Ebert I, 405 ff. Einzige Handschrift: Bernensis 317 s. IX. Ausgaben: Margar. de la Bigne, Paris. 1579. B. Paulini Petric. poemata etc. edita a Christ. Daumio, Lips. 1681. Paulini carm. eucharist. etc. illustratum a Ludovico Leipziger, Vratisl. 1858. Paulini Pellaei Eucharisticos rec. et comm. crit. instr. Guil. Brandes im Corpus SS. eccl. lat. XVI, 263 ff. (Vindobonae 1888). Allgemeines: W. Brandes, Ztschr. f. d. östr. Gymn. 31, 248. 32, 322. Archiv f. lat. Lexicogr. IV, 141.

Obwohl Paulinus von Pella nicht unmittelbar christliche Stoffe behandelt, so dürfen wir hier doch sein Gedicht nicht übergehen, da ja Paulinus Christ war und er uns eine äusserst anziehende Autobiographie hinterlassen hat.

Nach den sorgfältigen Untersuchungen von Brandes ist Paulinus im Anfang des Jahres 376 in Pella geboren, wo sich sein Vater Hesperius, der Sohn des Ausonius, als Präfekt von Macedonien aufhielt; seine Mutter war von vornehmer griechischer Abkunft. Da sich alle übrigen Daten im Gedichte selber finden, so sei hier nur noch erwähnt, dass dasselbe im Jahre 459 geschrieben wurde, [1] als Paulinus im 84. Lebensjahre stand.

Eine Vorrede in Prosa bildet die Einleitung. „Ich weiss, dass manche berühmte Männer ein Tagebuch hinterlassen haben. Doch meine Thaten sind weder so gross, noch habe ich so viel Zutrauen auf meine Beredsamkeit, als dass ich es unternehmen könnte, einen der Alten nachzuahmen. Aber die Barmherzigkeit Gottes hat mich jetzt während meiner langen Unthätigkeit dahin gebracht, dem Höchsten ein Dankgedicht

[1]) Vgl. Vers 12 und 487.

für mein ganzes Leben zu widmen. [1]) Denn Gott hat die Gnade gehabt, auch mich in meinem früheren Lebensalter an den erlaubten Freuden der Welt teilnehmen zu lassen, doch so, dass er mich durch stete Ermahnungen warnte, dass die Güter dieser Welt nicht zu schätzen seien, sondern dass man stets glauben müsse, sie verlieren zu können. Lieber möchte ich, dass Gott meine Widmung annehme, als dass das Werk in die Hände von Unterrichteten komme. Wer aber das Buch liest, der möge Lob oder Tadel für sich behalten und nicht an die Oeffentlichkeit bringen."

Im Anfange des Gedichtes ruft Paulinus Gott an und bittet ihn, dem Dichter günstig zu sein, damit er sein Lob singen könne. „Denn alles verdanke ich Gott seit meinem ersten Atemzuge. Von da an habe ich 83 Jahre gelebt. In Pella ward ich geboren, wo der Vater Präfekt war; doch ich hatte noch nicht neun Monde erlebt, da kam ich auf dem Landwege über die Alpen und dann über das Tyrrhenische Meer nach Karthago. Hier weilte der Vater ein und ein halbes Jahr als Präfekt, um dann wieder versetzt zu werden. Diesmal gelangten wir nach Bordeaux, der Heimat unsres Geschlechtes, die Reise machten wir über Rom. In Bordeaux lernte ich den Grossvater kennen, der damals die Konsulwürde bekleidete, als ich im dritten Jahre stand. Zuerst unterwiesen mich die Eltern mit nützlicher Lehre und brachten mir gute Sitte bei. Nachdem ich das Alphabet gelernt, las ich Isokrates [2]) und Homers Ilias und Odyssee. Dann wurde mir vorgeschrieben, Vergils Aeneis zu lesen, obwohl ich von Latein erst sehr wenig verstand, da ich von der Dienerschaft ganz ans Griechische gewöhnt war. So fiel mir die neue Sprache anfangs recht schwer. Die Eltern erzogen mich keuschen und reinen Sinnes und ich konnte nur bedauern, dass sie nicht mit meinem Wunsche übereinstimmten, mich ganz Gott zu weihen. Doch

[1]) Daher der vollständige Titel S. Paulini eucharisticos deo sub ephemeridis meae textu.

[2]) So nach Baehrens ansprechender Vermutung in Fleckeisens Jbb. 1888 S. 396 f.

ich erkenne nun, dass es Gott selbst anders gewollt hat und daher halte ich es so für besser, wie es geworden ist. Neue Studien in der griechischen und römischen Litteratur wurden aber jäh unterbrochen, als ich kaum 15 Jahre zählte. Ich verfiel in ein Wechselfieber und musste auf den Rat der Aerzte alle geistigen Anstrengungen meiden, um den Körper zu kräftigen. Mir zuliebe nahm damals der Vater die Jagd wieder auf. So liess ich die Studien liegen und erfreute mich jetzt an schönen Pferden, Hunden und Jagdfalken. [1]) Das Ballspiel ergötzte mich und ich kleidete mich in kostbare Gewänder. Nur durch Christi Gnade kann ich damals bei einem gefährlichen Reiterstückchen beschützt worden sein. Aber auch der Liebe ergab ich mich in dem feurigen Drange der Jugend, doch hütete ich mich vor Vergehen. So lebte ich vom 18. bis zum 20. Jahre, als ich mich auf den Wunsch meiner Eltern mit einem Mädchen aus altem Geschlecht vermählte. Ihr Erbgut war durch die schlechte Verwaltung ihres alten Grossvaters sehr heruntergekommen. Doch ich legte mich mit der ganzen Spannkraft der Jugend auf die Bewirtschaftung und schuf hier bald Ordnung; ich hob die Feldwirtschaft und den Weinbau und regelte die Steuerverhältnisse. [2]) So gelang es mir durch angestrengte Arbeit bald das zu erringen, was ich zu einem behaglichen und ruhigen Leben für nötig erachtete. Und im besten Verhältnis mit den Eltern, bei denen ich den grössten Teil des Jahres zubrachte, verlebte ich eine Reihe glücklicher Jahre. Doch nach dem dritten Dezennium meines Lebens kamen schwere Sorgen, der Feind brach ins Reich ein [3]) und der Vater starb. Dieser Todesfall erschütterte mich aufs tiefste, da ich mit dem Vater in wirklicher Freundschaft gelebt hatte. Und dazu geriet ich in Streit mit meinem Bruder, der

---

[1]) Scheint die erste Erwähnung des Jagdfalken im Abendlande zu sein, s. Lindenschmitt, Handbuch d. deutsch. Altertumskunde I, 453 ff.

[2]) Vers 198 Et quod praecipue plerisque videtur amarum | Ultro libens primus fiscalia debita certo | Tempore persolvens.

[3]) Hiermit kann doch nicht der Goteneinfall von 412 gemeint sein, da Vers 293 f. der „Tyrann" Attalus genannt ist. Man kann nur an den Einfall des Jahres 406 denken.

das gültige Testament des Vaters wegen der Bevorzugung der Mutter umstossen wollte. Auch ward ich in ärgerlichen Zwist mit den Grossen unseres Landes verwickelt. Und dazu kam, dass mich der Tyrann Attalus [1]) zu seinem Schatzmeister machte, obwohl er keinen Schatz besass und selbst nicht mehr auf seine Herrschaft vertraute. Denn er stützte sich nur noch auf die wenigen Goten, die er wohl als Leibwächter, aber nicht als Schützer seines Kaisertumes um sich hatte. Ich verschmähte ihn daher und hielt mich an die Goten, ward aber von ihnen aufs übelste behandelt. [2]) Denn als sie auf den Befehl des Königs Atiulf [3]) aus unserer Stadt abzogen, wurden ich und meine Mutter ihrer Güter beraubt. Wir flohen nach Vasatae (Bazas), dem alten Sitze unseres Geschlechtes. Aber das Mass unserer Leiden war noch nicht voll. Dort nämlich empfing uns ein Aufruhr der Sklaven, die sich gegen die Vornehmen wendeten. Gott errettete mich da aus der höchsten Gefahr, indem er mich vor dem Tode beschützte. Ausserdem aber wurde die Stadt von den Alanen belagert. Da ich mit dem Könige derselben in guten Beziehungen stand, so glaubte ich mich retten zu können. Doch als ich vor den Fürsten kam, verweigerte er mir seine Hilfe und wollte mich nur unter der Bedingung zurücklassen, dass er selbst mit in der Stadt aufgenommen würde. Er wusste, dass die Goten mir übel wollten und gedachte sich von ihnen zu trennen. Doch endlich gelang es mir, ihn umzustimmen. Es wurde mit den Grossen in der Stadt ein Bund beraten, die erste Gemahlin und der Sohn des Königs werden den Römern als Geiseln ausgeliefert, während auch ich den Meinen zurückgegeben werde. Darauf werden die Mauern von den Alanen besetzt, die nun der Stadt verbündet sind; mit fester Wagenburg umgaben sie ihr Lager. Die Goten sahen sich dadurch getäuscht und zogen ab. Dasselbe taten die Alanen, nachdem sie sich mit uns, den Römern,

---

[1]) Der von Alarich im Jahre 409 erhobene Imperator.

[2]) Dagegen rühmt Paulinus gute Eigenschaften der Goten Vers 289 f. und 306 f.

[3]) Ist der bekannte Westgotenkönig Athaulf.

in festem Bündnisse geeinigt hatten. Hier erkenne ich, wie mir Christus in einer Sache beistand, die ich so schlecht angefangen hatte.“

„Darauf fasste ich den Plan, den ich schon längst hätte ausführen sollen, nämlich nach Illyrikum zu reisen, wo ich als mütterliches Erbteil eine Anzahl Güter besass. Doch dieser Plan kam nicht zur Ausführung aus Rücksicht auf meine Familie. Und ich bin Christus dankbar dafür, dass er mich dadurch von der Liebe zu den Gütern dieser Welt abgebracht hat, ich habe Unvergängliches dafür eingetauscht. Ebenso hielt mich die Rücksicht auf meine Familie davon ab, Mönch zu werden und in die Einsamkeit zu gehen. Doch begann ich damals ein streng religiöses Leben; allerdings beschäftigte ich mich mit häretischen Richtungen in der Kirche, bis ich nach zurückgelegtem 45. Jahre zu Ostern dem wahren Glauben beitrat und darauf das Sakrament empfing. Kurz nachher starben meine nächsten Verwandten, die Schwiegermutter, die Mutter und die Gattin, die sich stets der Reise nach dem Orient widersetzt hatte. Auch meine beiden Söhne hatten mich verlassen, da sie vom Drange nach Freiheit beseelt waren. Da erfüllte mich die Nachricht vom plötzlichen Tode des einen mit grossem Schmerze; er war schon Presbyter geworden! Und auch der zweite wurde keine Stütze für mich. Fast völlig verarmt, ging ich nach Massilia, wo ich einige christlich gesinnte Freunde wusste. Dort bestellte ich ein kleines Gut von vier Morgen und erbaute mir auf der höchsten Stelle desselben ein Häuschen. Aber auch hierhin verfolgte mich das Unglück, und ohne Heimat, ohne Mittel und ohne Frau, gebeugt von Sorgen und vom Alter ging ich nach Bordeaux zurück, ohne daselbst ein besseres Los zu erlangen. Ich glaube, dass Christus mir dies bestimmt hatte, um meinen Glauben zu festigen. Schliesslich war ich genötigt, von der Gnade andrer zu leben, denn ich hatte keine Einkünfte mehr. Da erweckte mir Gott einen unbekannten Goten als Käufer eines Landgutes bei Massilia; dieser wünschte das Gut zu besitzen und übersandte mir den Kaufpreis. So ward ich aus der grössten Not errettet. Dafür schulde ich dir, o Gott, grossen Dank,

dass du mich so gnädig bis hierher geführt hast. Gib mir Kraft gegen alle künftigen Widerwärtigkeiten des Lebens und lasse mich den Tod nicht fürchten. Im Leben wie dereinst im Tode will ich Christus angehören!"

Die ergreifende und anschauliche Darstellung des eigenen Lebensganges, wie sie Paulinus in den 616 Versen seines Gedichtes gibt, bietet durch ihre Wahrheitsliebe ein wohlthuendes Gegenstück zu der damals schon üppig aufspriessenden Heiligenlitteratur, die mit der ihr eigenen enkomiastischen Ruhmredigkeit ihre Helden schon auf Erden in den Himmel zu erheben sucht. Der kindlich gemütvolle Ton, der so selten in den geistigen Erzeugnissen der Römerwelt anzutreffen ist, nimmt das persönliche Interesse des Lesers völlig gefangen und dadurch erhebt sich das Gedicht weit über die an Rhetorik überquellenden Produkte der Zeitgenossen. Paulinus ist allerdings auch nicht frei von der Nachahmung älterer Muster, wie das Brandes in seiner Ausgabe mit grosser Sachkenntnis und Sorgfalt zur Anschauung gebracht hat. Danach besitzt Paulinus genaue Kenntnis von Vergil, Ausonius, Paulinus von Nola und Marius Victor; [1]) einige Stellen sprechen auch für die Bekanntschaft mit Sedulius und Juvencus. Allerdings macht sich bei unsrem Dichter auch ein sehr tiefer Verfall von Prosodie und Metrik bemerkbar, der Eucharisticos steht in dieser Beziehung auf einer recht niedrigen Stufe. [2]) Sehr häufig wird von Paulinus der Reim angewendet, auch Assonanz und Alliteration ist nicht selten. [3])

§ 9. Sidonius Apollinaris.

Trithemius p. 81. Tillemont XVI, 195. Hist. litt. II, 550 ff. A. Fabricius IV, 464 ff. Bähr S. 127. Ampère II, 232 ff. Teuffel

[1]) Einige Nachträge hierzu gab ich Wochenschr. f. klass. Phil. 1888 Sp. 1163 f.

[2]) Vgl. Brandes' Ausg. S. 318 f.

[3]) Leoninischer Reim findet sich in 64 (269. 292. 298. 304. 338. 349), andrer Reim in 28 (79. 105. 117) Versen; paarweise gereimte Verse begegnen 31mal (261 f. 427 f.), dreifach gereimte siebenmal.

§ 467. Ebert I, 419 ff. Hauck I, 75. Handschriften: Oxon. Laudianus Lat. 104 s. X. Florent. Marcian. 554 s. X. Florent. Laurentian. plut. XLV, 23 s. XII. Matritensis bibl. nat. Ee 102 s. X—XI. Parisinus 9551 s. XII. Paris. 2781 s. X—XI. Ausgaben: ed. J. Sirmond. Paris 1614. 1652. Migne Patrol. 58. E. Baret, Paris 1879; rec. et emend. Christ. Luetjohann, Berl. 1887 (Mon. Germ. hist. auct. antiq. VIII). Allgemeines: Th. Mommsen in Luetjohanns Ausg. p. XLIV ff. A. C. Germain, Essai littéraire et histor. sur Ap. Sid. Montpellier 1840. M. Fertig, C. S. A. Sidonius und s. Zeit nach s. Werken dargestellt, 3 Progr. v. Würzbg. 1845 f., Passau 1848. G. Kaufmann, die Werke des C. S. A. Sidonius als e. Quelle f. d. Geschichte s. Zeit, Gött. 1864. Ap. Sid. im Neuen Schweiz. Museum 5, 1 (1865) u. Raumers hist. Taschenbuch 1869, 30 ff. M. Büdinger, Ap. Sid. als Politiker, Wiener S. B. 97, 915 ff. (1881). R. Bitschofsky, de Ap. Sid. studiis Statianis, Wien 1881. M. Manitius, Wiener S. B. 117, XII, 39 f. 121, VII, 25.

Gennadius vir. ill. 92 „Si donius Arvernorum episcopus scripsit varia et grata opuscula et sanae doctrinae, homo siquidem tam divinis quam humanis ad integrum imbutus acerque ingenio. Scripsit ad diversos diverso metro vel prosa compositum epistularum insigne volumen in quo quid in litteris posset ostendit. Verum in Christiano vigore pollens etiam inter barbarae ferocitatis duritiam, quae eo tempore Gallos oppresserat, catholicus pater et doctor habetur insignis, floruit ea tempestate qua Leo et Zeno Romanis imperabant. Gregor. Tur. hist. Franc. II, 21 ff.

C. Sollius Sidonius Apollinaris [1]) stammte aus einer Familie, die zur höchsten Beamtenaristokratie Galliens gehört hat; sein Vater und Grossvater waren Praefecti praetorio Galliarum. Er ist zwischen 430 und 433 in Lyon geboren. Seine Jugendbildung war ebenfalls auf die Staatslaufbahn berechnet. Nachdem er sich frühzeitig mit der Tochter des Avitus vermählt hatte, folgte er seinem Schwiegervater nach Rom, der sich im Jahre 455 in Gallien zum Kaiser hatte ausrufen lassen. Als Avitus sein Konsulat im Jahre 456 antrat, feierte ihn Sidonius durch einen im Senate vorgetragenen Panegyrikus (Carm. VI. VII). Doch die Herrschaft des neuen Kaisers brach bald zusammen. Sidonius kehrte in die Heimat zurück und erhielt

---

[1]) Nach der Unterschrift der besten Codices zu Carm. IV ist der vollständige Name wahrscheinlich gewesen C. Sollius Modestus Apollinaris Sidonius, cf. ed. Luetjohann p. 187. Die folgenden Daten hauptsächlich nach Mommsen a. a. O. S. XLVII sq.

hier im Jahre 458 die Verzeihung des Kaisers Majorianus. Zum Danke feierte der Dichter den Kaiser zu Lyon gleichfalls durch einen Panegyrikus, was dem Sidonius wohl bald die Gunst desselben erweckte; wenigstens wird er von Majorian „Comes“ genannt.[1]) Nachdem auch dieser Kaiser gestürzt war, gelang es dem Sidonius, mit dem im Jahre 467 erhobenen Anthemius ebenfalls in ein gutes Verhältnis zu treten; am 1. Januar 468 hielt er dem Anthemius zu Rom auch einen Panegyrikus (Carm. I. II). Er erhielt dafür die Würde des Präfekten von Rom und ist wahrscheinlich ausserdem zum Patricius ernannt worden, da ihm Mamertus Claudianus in der Widmung seines Werkes „de statu animae“ diesen Titel beilegt. Bald darauf kehrte er nach Gallien zurück, trat in den geistlichen Stand und wurde nach dem Tode des Bischofes Eparchius um 469 oder 470 zum Bischof der Arvernerstadt (Clermont-Ferrand) erwählt. Damals gelobte Sidonius, keine Gedichte mehr zu machen; doch das bezieht sich jedenfalls nur auf grössere weltliche Stoffe, denn wir besitzen Verse von ihm auch aus seiner Bischofszeit. Obwohl Sidonius für diese hohe kirchliche Stellung kaum den nötigen christlichen Sinn oder auch nur die erforderlichen Vorkenntnisse mitbrachte — durch die Lobrednerei des Gregor von Tours (II, 22) wird das Gegenteil nicht erhärtet — so hat er sie doch nicht ohne Ruhm bekleidet. Denn neben seinem Schwager Ecdicius war Sidonius das Haupt des provinziellen Widerstandes gegenüber den immer weiter vordringenden Goten. Beide gerieten schliesslich bei der Uebergabe der Arvernerstadt in die Gewalt der Goten. Nach einer längeren Verbannung kehrte Sidonius in seine Stadt zurück, wo er wahrscheinlich nach dem Jahre 480 gestorben ist.

Sidonius hatte eine völlig rhetorisch-heidnische Jugendbildung erhalten, trotzdem seine Familie schon seit zwei Generationen christlich war. Und jedenfalls steht er wenigstens

---

[1]) Mommsen a. a. O. S. XLVIII bezieht dies wahrscheinlich mit Recht nicht auf ein bestimmtes Amt, sondern hält den Titel für einen den höheren Hofbeamten zukommenden Charakter.

formell seinem bewunderten Vorbilde und Meister Claudian am nächsten. Mit grösster Emsigkeit hat er Claudians und andrer heidnischen Poeten Gedichte studiert und sich daran gebildet. Sidonius besitzt unter allen seinen Zeitgenossen die ausgebreitetsten litterarischen Kenntnisse und das macht sich ebenso in seinen Briefen wie in den Gedichten bemerkbar. Freilich werden seine schriftstellerischen Produkte von demselben hohlen Pathos getragen, wie man es bei Claudian findet. Die Phrase, der künstlich aufgebauschte Gedanke überwuchert alles, um die Armut an wirklichem Gehalt zu verdecken. Und die Verwendung des antiken Götterapparates in der Weise Claudians nimmt sich bei einem Christen doch merkwürdig genug aus, zumal bei einem Christen, der später zum Bischofe befördert wurde. Infolgedessen kommen die Gedichte des Sidonius nur in beschränkter Weise für uns in Betracht, indem wir nur über diejenigen zu handeln haben, die wirklich christlichen Inhalts sind.

Das erste derselben findet sich in Ep. II, 19 (ed. Luetj. p. 34). Es besteht aus 30 Hendekasyllaben und ist nach der Angabe des Dichters an der Aussenwand einer Kirche zu Lyon inschriftlich angebracht gewesen, die vom Bischof Patiens von Lyon gestiftet war. An den Innenwänden dieser Kirche befanden sich nahe am Altar Gedichte in Hexametern von Constantius und Secundinus, [1]) die Sidonius leider aus Bescheidenheit in jenem an Hesperius gerichteten Briefe nicht mitteilt. Das Gedicht bietet eine ziemlich ausführliche Beschreibung jener Kirche, die von Gold, Edelsteinen und Marmor in vielfarbigem Lichte wiederstrahlt; das Schiff bildet ein steinerner Wald von Säulen. Alle Vorüberziehenden beugen sich hier, der Fussgänger wie der Reiter, der Wagenlenker wie der Schiffszieher.

Ebenfalls in Hendekasyllaben ist die Grabschrift des Mamertus Claudianus von Sidonius verfasst (Ep. IV, 11 p. 63). Das Gedicht zählt 25 Verse und preist mit weitschweifigem

---

[1]) Vielleicht von demselben Secundinus besitzen wir noch einen Abecedarius in katalektischen trochäischen Tetrametern.

und allzu starkem Lobe den Geist, die Bildung und das Wissen jenes Presbyters von Vienne. Voran steht hier die sprachliche und rhetorische Bildung des Claudian, wie es bei Sidonius nicht anders zu erwarten ist; erst an zweiter Stelle werden die auf Glauben und Religion bezüglichen Tugenden gerühmt.

Der seit Perpetuus zunehmenden Verehrung des hl. Martinus von Tours entspringt ein drittes Gedicht. Perpetuus hatte die Kirche des hl. Martinus bedeutend vergrössern und verschönern lassen und den Sidonius gebeten, eine Weihinschrift hierfür zu verfertigen. [1]) Diese schickt der Dichter an Lucontius in Ep. IV, 18 p. 69. Sie enthält 10 Distichen und feiert den Perpetuus als den Erbauer. Schon lange habe sich die Bürgerschaft der Stadt geschämt, dass der berühmte Heilige ein so unansehnliches Grabmal besitze. Da habe der Bischof Perpetuus den Neubau beschlossen, der nun mit dem salomonischen Tempel wetteifere; denn was ihm an dem Golde und an anderm Schmucke jenes Tempels abgehe, das ersetze er reichlich durch den Glauben.

In einem weiteren Gedichte feiert Sidonius auf die Bitte des Volusianus, der später zum Nachfolger des Perpetuus erhoben wurde, die Schicksale des hl. Abraham. Dieser war aus dem Euphratlande gebürtig und hatte wegen seines christlichen Glaubens Gefängnis und Verfolgung zu erdulden gehabt. Es gelang ihm in den Occident zu entfliehen. Nachdem er vielerlei Zeichen und Wunder verrichtet, verschmähte er es, in einer Hauptstadt [2]) des Römerreiches zu wohnen, sondern er wurde Abt in der Arvernerstadt, wo er eine Kirche stiftete. Dies der Inhalt des Gedichtes, welches Sidonius eine „nenia sepulcralis“ nennt.

Von etwas weitergehendem Interesse ist das Gedicht in dem letzten Stücke der ganzen Briefsammlung (Ep. IX, 16, p. 171). Des Sidonius Freund, Firminus, hatte sich beklagt,

---

[1]) Ebenso den Paulinus von Périgueux, dessen Versus de orantibus das übersendete Gedicht sind.

[2]) Vgl. die rhetorische Ausmalung in Vers 15—20.

dass ihm derselbe noch kein Gedicht übersendet. Um dies wieder gut zu machen, schickte ihm Sidonius am Schlusse des neunten Buches ein sapphisches Gedicht von 21 Strophen. Im Eingange desselben spricht der Dichter von seiner litterarischen Thätigkeit überhaupt: Trotz der vielen Neider, die er gehabt, seien ihm doch hohe Ehren dafür zu teil geworden. Helden habe er im Gedicht gefeiert und zu seinen Scherzgedichten gesellten sich Elegien. Doch er wünsche, dass er den grössten Teil seiner Jugendgedichte ungeschehen machen könnte. Aus Scham über seine frühere Leichtfertigkeit sei er nun ganz zum prosaischen Briefe übergegangen, damit der Dichterruhm dem Ernste des Klerikers nicht schade. Er wolle nun keinerlei Gedichte mehr machen, höchstens vielleicht die Verfolgung und den Tod von Märtyrern noch besingen; so jenen Bischof von Tolosa, der zu Rom an einen wilden Stier gebunden und dann vom Capitol herabgejagt wurde, oder den Saturninus, oder andre Heilige, die ihm schon beigestanden hätten, deren Namen aber der Vers nicht fasse.[1]) Das Herz, schliesst er, wird sie besingen, da es die Saiten nicht können. Jedenfalls schliesst Sidonius mit diesem Briefe und Gedichte seine ganze Sammlung, er stellt aber doch noch Märtyrergeschichten in eventuelle Aussicht. Wir wissen nicht, ob er seinen Plan ausgeführt hat, denn es ist nichts davon erhalten und auch aus Gennadius' Nachrichten lässt sich nichts hierauf Bezügliches entnehmen. — Dies sind die wenigen christlichen Gedichte, die sich in den Briefen finden.[2])

---

[1]) Vgl. Prud. Perist. IV, 161 Quattuor posthinc superest virorum| Nomen extolli renuente metro.

[2]) Denn weder II, 8 noch III, 12 kann ich mit Ebert (a. a. O. S. 422) unter die geistlichen Gelegenheitsgedichte rechnen. In II, 8 findet sich kein christlicher Gedanke und in III, 12 wird doch nur die Thatsache erwähnt, dass des Sidonius Grossvater der erste Christ in der Familie war. Der Inhalt der Anmerkung 3 von Ebert I, 422 ist unrichtig; einem tolosanischen Märtyrer soll der erste, dem Saturninus der zweite Hymnus geweiht sein. Und die von Sidonius angedeutete Passio des ersteren ist doch sehr von derjenigen des Hippolyt verschieden.

Ein etwas grösseres Carmen christlichen Inhalts ist das Gedicht XVII (p. 239). Es betitelt sich „Eucharistan ad Faustum episcopum" und ist an den Bischof Faustus von Riès gerichtet. Das Gedicht ist völlig inhaltlos, die 128 Verse könnten recht wohl auf den zehnten Teil vermindert werden, ohne dass man einen wesentlichen Mangel verspürte. Sidonius hat hier nämlich ganz besonders seiner Beredsamkeit den Zügel schiessen lassen. Er bedankt sich bei Faustus dafür, dass er ihn einst während der grössten Sommerhitze zu Riès freundschaftlich aufgenommen habe. Die Länge des Dankschreibens erklärt sich sofort aus der Person des Empfängers: Sidonius glaubte es nötig zu haben, einen poetischen Brief an jenen gelehrten Bischof mit möglichst viel theologischem Aufputz zu verbrämen. Charakteristisch ist gleich der Eingang des Gedichtes. Während sich Sidonius sonst der alten Götter vielfältig bedient, weist er sie hier einfach von sich und gebietet seiner Leier „verachte den Phöbus, die Musen, den Orpheus und den Musenquell". An deren Stelle möge jetzt vielmehr der Geist kommen, welchen dereinst Mirjam pries, als die Aegypter im Roten Meere umgekommen, der Geist, der Judiths Hand leitete, als sie den Holofernes tötete, der Geist, der den Gideon erfüllte, als das Fell nass wurde und dann die Erde sich befeuchtete u. s. w. Es folgen darauf in ähnlicher Weise die Thaten Gottes in der jüdischen Geschichte bei David, den drei Männern im feurigen Ofen, Heliseus, Elias und Zacharias; endlich wird Christi Menschwerdung und Leiden berührt. Das alles bildet den Vordersatz zu der Bitte, die an den Geist (Gott) gerichtet wird: „Lass mich Faustus in würdiger Weise loben und ihm danken." Dann werden in wenigen Versen aber doch möglichst breit die Wohlthaten erwähnt, durch welche sich Faustus den Dank des Dichters verdient hatte. Der Schluss ist ebenso weitschweifig, wie der Anfang: In welchem Lande Faustus weilen und auf welche Weise er auch leben würde, stets werde er ihn schätzen, lieben und verehren. Dieses Gedicht zeigt deutlich, wie oberflächlich Sidonius als Weltmann und vornehmer Herr das Christentum aufgefasst hat. Wo sie ihm litterarisch dienen konnte,

gebraucht er die christliche Ueberlieferung; er sucht dadurch vor dem Bischofe ebenso zu glänzen, wie er das in seinen politischen Gedichten mit der häufigen Erwähnung der alten Götterwelt und andern antiquarischen Beiwerkes gethan hat.[1]) Von der Bethätigung christlicher Gesinnung verspürt man bei ihm nicht einen Hauch, das innere Christentum hat ihn nicht berührt.

Da die andern Gedichte des Sidonius keinerlei christlichen Inhalt zeigen, so schliessen wir sie von unsrer Betrachtung aus. Sie bieten auch so wenig Erfrischendes und Eigentümliches und sie sind mit so masslosem Lobe der damaligen Machthaber angefüllt, dass sie eben kein erfreuliches Bild der Zeit geben. Litterarhistorisch dagegen ist die Dichtung des Sidonius von hohem Werte. Ein grosser Teil der vom Altertum überlieferten Bildung ist in ihnen erkennbar, wie kürzlich von E. Geisler in sorgsamster Weise nachgewiesen wurde.[2]) Es hat sich hier ergeben, dass unser Dichter seine Werke in engster Anlehnung an die besten Muster der früheren und späteren Poesie verfasst hat, dass also den litterarischen Kreisen des damaligen Galliens noch ein grosser Schatz des römischen Schrifttums zur Verfügung stand. Aber so reich auch die Form gewesen ist, der dürftige Geist, der sich im Inhalte zeigt, konnte dadurch nicht ersetzt werden. Uebrigens finden sich in den Gedichten des Sidonius trotz der starken Anlehnung an ältere Muster formale Mängel und späte Eigentümlichkeiten genug.[3]) So weist die Prosodie doch schon recht viele Verstösse auf und der Reim wird in ausgiebigem Masse verwendet.

---

[1]) In dieser wie in andrer Beziehung ist Ausonius sein Geistesverwandter.

[2]) Ap. Sid. opera ed. Luetjohann p. 353—416.

[3]) Hexameter von 4 Worten in Carm. I, 111. 175. 367. VII, 240. XV, 135. 146. XVI, 125. XXII, 201, von drei Worten (vgl. Juvenc. IV, 193) I, 507. V, 184. 455. VII, 536. XV, 43; letztere sind sicher gesucht und als Künstelei zu betrachten.

§ 10. Paulinus von Périgueux.

A. Fabricius V, 196. Hist. litt. II, 469 ff. Bähr S. 127. Teuffel § 474, 3. Ebert I, 402 ff. Handschriften: Vaticanus Regin. Suec. 582; Palatinus 845; Sangallensis 573; Vaticanus 1664; Parisinus (nouv. acquis. Latines) 241 sämtlich saec. IX—X. Ausgaben: ed. Juretus, Paris 1589; Chr. Daum, Lips. 1681; Migne Patrol. 61, 1009; ed. Corpet, Paris 1848; rec. et comm. crit. instr. Mich. Petschenig im Corpus SS. eccl. lat. XVI, 1 ff. (Vindob. 1888). Allgemeines: M. Manitius, Ztschr. f. d. öster. Gymn. 1886, S. 253 f. 402 ff. Wochenschr. f. klass. Phil. 1888, Sp. 1134 ff.

Von dem Leben des Paulinus von Périgueux ist uns nur das bekannt, was sich aus seiner Dichtung ergibt. Er ist ein Zeitgenosse des Sidonius, doch scheinen sich beide nicht berührt zu haben. Denn während Sidonius auf äussere Ehren ausging, zog sich Paulinus mit seiner Dichtung ganz auf das Gebiet der Erbauung zurück. Jedenfalls erhielt Paulin vom Bischof Perpetuus von Tours eine Schrift über Wunder des hl. Martin mit der Bitte zugesendet, sie in Verse zu bringen. Da Perpetuus in den Jahren 458—488 das Bistum inne hatte und die neue Martinskirche um das Jahr 473 fertigstellte, und da die Vita Martini doch mit dem Martinskult in nahem Zusammenhange steht, so dürfte ihre Abfassung um das Jahr 470 erfolgt sein. Es ist möglich, dass Paulin die ersten fünf Bücher seiner Dichtung dem Perpetuus schon etwas früher übersendet und dass letzterer ihm jene Schrift über die Wunder darauf zugeschickt hat. Doch ebensogut dürfte aus dem Prolog hervorgehen, dass der Bischof den Dichter überhaupt zu seiner Dichtung erst angeregt hat. Auch zu einer Weihinschrift ist Paulin von dem Bischofe aufgefordert worden, zugleich mit dieser übersandte er ihm durch den Diakon Domnissimus ein weiteres kleines Gedicht, welches den Titel „de visitatione nepotuli sui“ trägt.

Das grössere Gedicht des Paulin behandelt in sechs Büchern das Leben des Martin von Tours. Die ersten fünf Bücher fussen vollständig auf den Schriften des Sulpicius

Severus, deren Verwertung im ganzen Mittelalter eine grosse Rolle gespielt hat. Eingeleitet wird dieses grosse Epos durch das Widmungsschreiben an Bischof Perpetuus.[1]) Hier erklärt Paulin mit üblicher Bescheidenheit sein Talent für viel zu gering, um sich an so grosse Aufgaben wenden zu können. Doch dem Wunsch des Bischofes, der ihm ein wichtiges Schriftstück über Martins Wunder zugeschickt, müsse er nachkommen, da ihm die Weigerung als Anmassung ausgelegt werden könne. — Nicht weniger als 3622 Verse enthält das Gedicht und schon daraus kann man ermessen, wie weitschweifig Paulin zu Werke gegangen ist. Für Buch I—V kann man seine Arbeit kontrollieren, und da zeigt sich, dass er sich meistens eng an den überlieferten Text gehalten hat. Doch vielfach gibt er lange und breite Ausmalungen, die zur Verherrlichung seines Helden beitragen sollen. Uebrigens hat Paulin als Hauptzweck des Epos den verfolgt, dass er sich den hl. Martin günstig stimmen wollte, um von einem körperlichen Leiden[2]) erlöst zu werden. Da es überflüssig ist, den ganzen Gedankengang des Gedichtes hier wiederzugeben, beschränke ich mich darauf, die Zusätze zu erwähnen, welche Paulinus zu seiner Quelle gemacht hat. Buch I behandelt die Jugend und das Mönchsleben Martins bis Vita Mart. 8. Vers 259 f. könnten auf die Kenntnis von Oertlichkeiten in Mailand schliessen lassen. 275 ff. ist ein Ausfall gegen diejenigen, welche den Aerzten grosse Summen zahlen, um ihr Leben zu verlängern. Bevor der Dichter das erste grosse Wunder Martins erzählt, macht er Vers 298—316 eine längere Einschaltung. Hier verspottet er nach Art der christlichen Poeten die Anrufung der alten Gottheiten, wie sie die heidnischen Dichter gewohnt waren: Einem Jünger Christi gezieme es,

---

[1]) Es ist nur im Vaticanus bib. reg. Suec. 582 erhalten und zuerst von Petschenig veröffentlicht worden.

[2]) Dies braucht kein Augenleiden gewesen zu sein, wie man bisher annahm. Es kommt in Betracht I, 307 f. und II, 645, wo allerdings sanatum . . . vultum steht; das kann aber auf jedes andre Leiden des Gesichts gehen, zumal da Paulin diese Bitte an die Heilung eines Aussätzigen anschliesst.

den hl. Martin um Beistand anzurufen.[1]) Dann erbittet er sich von seinem Helden, er möge ihm seine Gesundheit zurückgeben, damit er zuerst Zeuge seiner Wunder sei. — Das zweite Buch behandelt zunächst die Erhebung Martins zum Bischofe und reicht bis zu seiner wunderbaren Heilung durch einen Engel nach dem Sturze von einer Leiter (Vita Mart. 9—19, 5). Als Eingang gebraucht Paulin ein vielfach verwertetes Bild:[2]) Er habe sich als Schiffer auf das Meer hinausgewagt und könne nun in seiner Hilflosigkeit das Ufer nicht finden; so müsse er, von der Strömung fortgerissen, dorthin steuern, wohin ihn die Wogen trieben. Vers 409 bis 419 begegnen wir einem von den christlichen Dichtern nicht eben mehr häufig angewandten epischen Vergleiche: Die Einwohnerschaft von Leprosum habe erst so getobt und sei dann so ruhig geworden, wie das vom Sturm aufgewehte Meer erst tose und dann sich allmählich glätte. Vers 641 ff. bittet Paulin den Martinus, ihn von seinem körperlichen Leiden zu befreien und die Flecken seines Herzens zu vertilgen, damit er der Welt entsagen und der himmlischen Herrlichkeit teilhaftig werden könne; eine ähnliche Bitte findet sich Vers 701 ff. — Das dritte Buch schildert die weiteren Erlebnisse und Wunder Martins nach der Vita Mart. 20—27, es beginnt mit der üblichen Bescheidenheitsphrase, dass die Kraft des Dichters eigentlich zu klein sei, um so grosse Thaten darzustellen. Ein grösserer Zusatz findet sich hier Vers 80—108, wo das kaiserliche Gastmahl, zu welchem Martin gezogen wird, dem Dichter Gelegenheit zu einer farbenprächtigen Schilderung bot. Die Würde des an der Tafel sitzenden Bischofes wird der Hoheit des Moses verglichen, als er mit dem Gesetze den Sinai hinabstieg. Die Gäste wetteifern, dem Martin ihre Verehrung zu zollen und ihm zu dienen. Daran schliesst sich die Beschreibung der Pracht, welche bei dem Mahle entfaltet

[1]) Vgl. hiermit IV, 246 ff. und VI, 339 ff.

[2]) Zuerst wohl von Sedulius in seiner prosaischen Vorrede zum Carm. Pasch. (ed. Huemer p. 1, 5 ff.) gebraucht „inmensum paschalis pelagus maiestatis . . parva tiro lintre cucurrerim“. Vgl. die Vorrede und die Anfänge von Fortunats Vita Mart. lib. II—IV.

wurde. Vers 411 ff. bricht der Dichter im Anschluss an Vita Mart. 26 in eine allgemeine Lobeserhebung über Martin aus,[1]) die fast nur aus einer grossen Reihe ehrender Beiwörter besteht. Diese poetische Form ist nicht neu, sie findet sich namentlich schon bei Prudentius,[2]) doch ihre hauptsächliche Anwendung hat erst seit dem Ende des 5. Jahrhunderts statt; bei Fortunatus ist sie völlig ausgebildet. — Der Eingang von Buch IV ist für die Entstehungsgeschichte des ganzen Gedichtes wichtig. Paulin sagt nämlich: „Die Uebertragung war hier beendet, als ich ein neues Werk erhielt, welches meinen Eifer wieder anfachte. Aber ich will nicht etwa die Geschichte Martins aus meinem Munde schöner hervorgehen lassen — denn die ursprüngliche Kraft und Gewalt der Worte ist durch das Metrum geschwunden — sondern weil ja nicht alle bis an die Quelle selbst gehen, um zu trinken; viele schöpfen das Wasser erst aus dem Bache. So reiche auch ich schon getrübtes Wasser im Becher dar. Und wie mancher, der gewohnt ist, unter der hohen Fichte zu ruhen, zuweilen mit Weidengebüsch zufrieden ist, so biete auch ich denen nur den Busch dar, welchen der Weg nach dem schönen Haine zu weit ist.“ Dann setzt der Dichter an der Hand von Sulpicius Severus' zweitem Dialoge (ed. Halm p. 180 ff.) die Erzählung fort, die im vierten Buche bis Dial. II, 12, 5 reicht. Vers 245 ff. findet sich die schon erwähnte zweite Anrufung der Muse des Dichters, d. h. des hl. Martinus selbst. „Erfülle mir Herz und Mund mit deinem Geiste! Wer Thörichtes dichtet, mag die thörichten Musen anrufen, aber wer getauft ist, dem geziemt andres Wasser als dasjenige des kastalischen Quells.“ Vers 488 bringt der Dichter eine weitere Beteuerung, dass er dem grossen Stoffe nicht gewachsen sei. Neu ist dann Vers 554—578 die wirklich poetische und schöne Beschreibung einer blumenreichen Wiese und des som-

---

[1]) Vers 413 ist fast wörtlich aus dem Gebete des Ausonius Vers 31 (ed. Peiper p. 8) hinübergenommen.

[2]) Vgl. auch die Epitheta Christi bei Silvius und in den Carmina Orientio tributa.

merlichen Stilllebens in der Natur; Sulpicius (Dial. II, 10, 4) hat das mit wenigen Worten abgethan, aber aus der Schilderung Paulins geht hervor, dass die Reize der Natur stark auf ihn eingewirkt haben. Das Buch schliesst mit einem moralischen Seitenhiebe auf die Stolzen und sich selbst Erhebenden. — Im fünften Buche geht die Erzählung nach Sulpicius Dial. III, 2—14 weiter. Es wird durch eine Selbstaufforderung, den Faden fortzuführen, eingeleitet. Vers 184 ff. wird das Steigen des Oels in einer Glasflasche dem von Elias gesegneten Oelkruge der Witwe verglichen. Eine grössere Abschweifung findet sich Vers 189—213, wo sich Paulin über seine Quelle verbreitet. „Ich werde noch die übrigen Wunder Martins beschreiben, denn Severus ist mein Führer, der in zwei Büchern[1]) über Martin geschrieben hat und besonders deshalb allen Glauben verdient, da er viel mit Martin zusammengelebt hat.“ Ein der Quelle ganz fremder Exkurs ist die Ausmalung der entsetzlichen Martern, die der grausame Avitian zur Hinrichtung seiner Opfer anwandte (Vers 275 bis 294). Diese Schilderung entspricht ganz den betreffenden Partieen in den Märtyrergeschichten des Prudentius. Vers 322 ff. steht ein kurzer Zusatz, den Paulin zu Ehren Martins gemacht hat. Die Verse 387—397 kennzeichnen den ausgesprochenen Willen Paulins zur Ausschmückung und Erweiterung seiner Quelle ganz besonders, man vergleiche den Inhalt dieser elf Verse mit den wenigen Worten bei Sulp. Sev. Dial. III, 4, 7 „laetata est civitas et liberata“, die ihnen zum Vorbilde gedient haben. Einen ähnlichen Zusatz bieten Vers 447 bis 458, wo Paulin in anschaulicher und ergreifender Weise die durch Hagelschlag verursachten Schäden schildert. Vers 480 ff. sind wieder von der üblichen Bescheidenheit diktiert, während Vers 637—650 der Dichter den Heiligen um seinen Beistand bittet, auf dass er nicht in die Sünden der Welt verfalle. Vers 857—873 enthalten eine kurze lobrednerische Ansprache des Dichters an Martin, woran sich eine Wiederholung der vorigen Bitte schliesst. — Zur Unterlage für Buch VI hat

[1]) Hiermit sind jedenfalls die Vita Martini und die Dialoge gemeint.

dem Paulin jene Schrift gedient, welche er von Perpetuus erhielt. Im Eingange desselben wendet sich der Dichter wieder an seinen Helden und preist dessen Tugenden und entschuldigt sich dann, dass er es noch einmal wage, in seiner unwürdigen Weise über den Heiligen zu schreiben. Das sechste Buch stellt nun die Wunder Martins dar, welche auch Gregor von Tours in seiner Schrift „de miraculis S. Martini" behandelt hat. Hier finden sich vergleichsweise nur wenige und geringfügige Zusätze, vgl. 137 ff. 291 ff. Vers 337 ff. ist fast nur eine wörtliche Wiederholung von IV, 246 ff. mit Anbringung der Phrase „Non ego centenis possem haec praeconia linguis | Cuncta. loqui", vgl. ausserdem 461 ff. Am Schlusse des Ganzen bemerkt Paulin, dass er nun seine Arbeit vollbracht habe, die er zur Lektüre empfehle. Sein geringes Können sei durch die Grösse des Gegenstandes unterstützt worden und wer sich über die schlechte Form beklage, möge die Bedeutung des Inhalts bewundern. In alle Ewigkeit werde Tours seinen Bischof feiern.

Aber auch diese reichlichen Zusätze haben es nicht vermocht, die Vita Martini zu einem lesbaren Gedichte zu gestalten. Wenn auch im einzelnen manches gelungen und anschaulich ist, so leidet doch die ganze Umdichtung an zu grosser Breite. Auch ist die Ausdrucksweise des öfteren recht unpoetisch und die Wiederholungen vieler Satz- und Versteile sind zahllos. Es fehlt dem Paulin keineswegs an poetischer Schulung, indem er sich vielfach an Vergil, Ovid, Juvencus und Sedulius angelehnt hat, aber er verwendet die einzelnen Versteile seiner Vorbilder meist ohne jede Verarbeitung, so dass die Stellen klar zu Tage liegen. Assonanz, Allitteration, Wortspiel und Worthäufung sind bei Paulin sehr häufig vorkommende poetische Formen. Doch am meisten dürfte der Reim zu dem mittelalterlichen Gepräge beitragen, welches die Dichtung Paulins zeigt.[1])

[1]) Die Vita Martini zählt mit den kleineren Gedichten 3727 Verse. In diesen begegnen 937 leoninische Hexameter (I, 56. II, 271. 367. 513. 572. III, 102. 175. 207. IV, 356. 397. 563. 652. V, 130. 491. 569. VI, 311)

Noch haben sich von Paulin die zwei oben erwähnten kleinen Gedichte erhalten, welche mit kurzem prosaischen Vorworte[1]) durch den Diakon Domnissimus an Perpetuus übersandt wurden. In dem ersten derselben „de visitatione nepotuli sui" schildert der Dichter einen Besuch bei seinem kranken Enkel und dessen gleichfalls erkrankter Frau.[2]) Beide waren rettungslos verloren, doch als Paulin ankam, verlangte der kranke Enkel nach der Schrift, in welcher Perpetuus die Wunder Martins aufgezeichnet hatte. Als er das Schriftstück auf den Leib legte, verfiel er sofort in starken Schweiss, der ihm Rettung brachte. Auf dieselbe Weise erhält dann auch die kranke Frau die Gesundheit zurück.

Das zweite kleine Gedicht ist eine Inschrift für die neue Martinskirche zu Tours, die Perpetuus erbaut hatte. Paulin fordert alle Leser auf, sich an den hl. Martin zu wenden und seine Hilfe zu erbitten, die allerlei Kranken schon vielfältig Rettung gebracht habe; wer sich an den Heiligen wende, dessen Not und Trübsal würden durch seine Fürsprache gehoben.

§ II. Auspicius von Toul.

Hist. litt. II, 478 ff. Teuffel § 474, 1. Ausgabe: Migne 61, 1005.

Ob der Bischof Auspicius von Toul mit dem von Sulpicius Severus[3]) erwähnten Präfekten Auspicius, einem Zeit-

---

und 446 anders gereimte Verse (I, 289. II, 212. 505. 508. 713; III, 318. 348. 414. IV, 190. 317. 436. 623. V, 108. 261. 377. 622. 744. VI, 6. 213. 459); also ist fast jeder zweite Vers gereimt. Auch der Endreim mehrerer Hexameter zeigt sich sehr häufig, cf. I, 335 ff. II, 206 ff. 212 ff. 484 ff. IV, 70 ff. 588 ff. 651 ff. V, 18 ff. VI, 259 ff., besonders aber III, 208 f. IV, 411 f. 508 f. V, 285 f. VI, 245 f. Eine solche Ausdehnung des Reimes haben wir bisher noch bei keinem christlichen Dichter angetroffen.

[1]) In diesem wie in der Vorrede zu dem grossen Gedichte ist die Prosa ebenfalls gereimt, wie das später besonders seit dem 10. Jahrhundert üblich wurde.

[2]) Sie wird Vers 68 „uxor" genannt, daher ist Eberts Bezeichnung (I, 405) als Braut falsch.

[3]) Dial. III, 7, 1—5.

genossen des hl. Martin, in verwandtschaftlicher Beziehung steht, ist nicht zu erweisen, aber doch wahrscheinlich. Was wir über Auspicius wissen, verdanken wir zum nicht geringen Teile der Briefsammlung des Sidonius. Der mächtige Franke Arbogast hatte sich an Sidonius gewendet und ihn um die Erklärung einer geistlichen Schrift gebeten.[1]) Sidonius aber lehnte das ab und bezeichnete dem Bittsteller die beiden Bischöfe Lupus von Troyes und Auspicius von Toul als diejenigen Gelehrten, die er wegen ihrer Wissenschaft in einer solchen Frage hauptsächlich angehen müsse. — Dass Sidonius zu Auspicius in ein freundschaftliches Verhältnis getreten ist, ersieht man aus dem Briefe VII, 10, der trotz aller Inhaltlosigkeit — der Ueberbringer des Briefes soll seine besonderen Aufträge mündlich ausrichten — jene Beziehung beider Bischöfe klarstellt. Weiteres ist über das Leben des Auspicius nicht bekannt, fest steht nur, dass er um das Jahr 470 Bischof gewesen ist.

Von Auspicius besitzen wir nun ein wegen seiner Form merkwürdiges Gedicht. Es besteht aus 82 Langzeilen,[2]) deren jede in zwei Halbzeilen zerfällt und acht Hebungen und ebensoviel Senkungen besitzt. Nämlich als jambische Tetrameter sind diese Verse nicht aufzufassen, da sie weder die Quantität, noch den Hiatus berücksichtigen und die Hebungen fast stets mit dem Wortaccente zusammenfallen. Dazu kommt, dass viele Halbzeilen untereinander gereimt sind.[3]) Vielleicht sind aber die Tetrameter als Dimeter zu schreiben und je zwei Langzeilen in eine Strophe aufzulösen. Dafür spricht der Umstand, dass der Gedanke mit jeder zweiten Langzeile zu Ende ist und dass sich bei einer solchen Auflösung mehrfach Reim bei den beiden Innenversen einer Strophe findet, der sonst nicht zur Geltung kommt.[4])

---

[1]) Sidonii Apoll. ep. IV, 17, 3 p. 68 (L.).

[2]) So wenigstens ist das Gedicht gedruckt.

[3]) Gereimt sind die Halbzeilen in 1. 6 f. 24. 35. 39. 46. 50. 76.

[4]) So 15 f.: „Clarus et vitae moribus Justus pudicus sobrius“ und 19 f. 39 f. 69 f. 73 f.

Doch wir haben es mit einem nach jambischem Schema gebauten Rhythmus zu thun, in welchem ja die Silben nur gezählt und nicht gemessen werden. Und daher sind die Langzeilen jedenfalls beizubehalten.

Das Gedicht scheidet sich seinem Inhalte nach in zwei Teile; der erste (Vers 1—36) ist lediglich lobrednerisch, während der zweite von geistlichen Ermahnungen angefüllt ist. Auspicius knüpft im Anfang an eine persönliche Begegnung mit Arbogast zu Toul an. Dann erhebt er mit stark aufgetragenem Lobe den Arbogast, sowie dessen verstorbenen Vater Arigius. Er preist den Arbogast glücklich, dass seine Mutter noch lebe, und wünscht der Stadt Trier dazu Glück, dass sie von einem solchen Manne beherrscht werde. Denn wenn auch Arbogasts Geschlecht schon ruhmvoll und mächtig gewesen sei, so stehe er selbst doch viel höher, da er der christlichen Religion angehöre. Hiermit macht der Dichter den Uebergang zum zweiten Teile. Er fordert den Arbogast auf, sich von der Habsucht fern zu halten, welcher so viele Grosse dieser Welt verfielen. Wenn er einen Tropfen dieses Giftes in seinem Inneren verspüre, so solle er es mit dem Oele der Barmherzigkeit unschädlich machen. Denn der Gerechte müsse nicht nur von der Begehrlichkeit lassen, sondern auch das Seine mit den Armen teilen, um nicht in das Laster der Habsucht und des Geizes zu verfallen. Er möge seine Hand fern halten von fremdem Eigentum und reichlich Almosen geben. Endlich möge er den Bischof Jamblichus (von Trier) wert halten, um von diesem geehrt zu werden; denn wenn er Gutes säe, so werde er mit Christi Hilfe auch Gutes ernten. — Dies ist in kurzem der Inhalt des Gedichtes, welches eigentlich nur aus rhythmischer Prosa besteht, da sich nirgends ein Aufschwung zu poetischer Sprache oder eine Erhebung des Gedankens in ihm findet. So hat das Gedicht nur wegen seiner rhythmischen Form einigen Anspruch auf Interesse.

§ 12. Christliche Dichter Galliens bis zum Ausgang des 5. Jahrhunderts.

Wir haben bisher den Freundeskreis des Sidonius Apollinaris ausser Acht gelassen, d. h. diejenigen Männer, deren humanistische Bestrebungen noch eine Art Nachblüte der klassischen Litteratur für Gallien heraufgeführt haben. Viel ist allerdings von ihnen nicht erhalten und wir sind meist auf die stark übertreibenden Nachrichten des Sidonius angewiesen. Ohne Zweifel kann Sidonius selbst als Typus dieser ganzen Litteraturströmung gelten, die von den vornehmen Ständen im südlichen Gallien ausging. Wir werden in diesem Freundeskreise des Arvernerbischofes fast nur Christen zu suchen haben, aber es scheint, dass die christliche Gesinnung der damaligen vornehmen Gallier in umgekehrtem Verhältnisse zu ihrer Teilnahme an der Litteratur gestanden hat. Diese ganze litterarische Strömung hat ein durchaus heidnisches Gepräge besessen, denn hier suchte man hauptsächlich die klassischen Vorbilder, zumal diejenigen aus der silbernen Latinität nachzuahmen. Hier galten Hieronymus und Augustin weniger als Plinius und Seneca und die die rhetorischen Talente eines Symmachus und Claudian wurden vor allem verehrt. Das Christentum hatte besonders in Südgallien damals nur ganz oberflächlich Platz gegriffen und auch die obersten Vertreter der gallischen Kirche teilten wenigstens in ihrer litterarischen Produktion die allgemeine Richtung der Zeit.

So kommt es, dass in diesem Kreise von Gelehrten und Schöngeistern uns Werke von eigentlich christlichem Charakter und Inhalt nur selten entgegentreten. Und die Gedichte von allerhand künstlichen Metren, die Sidonius in seinen Briefen mit so überschwenglichem Lobe bedenkt, sind wohl auch meistens nur poetische Briefe und ähnliches gewesen und wir würden jedenfalls nur wenig christlichen Inhalt in ihnen entdecken, wenn sie uns erhalten wären. Besonders reichhaltig ist hier der moderne Teil des grossen Dichterkataloges, wel-

chen Sidonius in Carm. IX gibt.[1]) Es heisst hier Vers 302 ff.: „Und mich vergleiche nicht mit denen, die ich in meiner Kleinheit als gross verehre, nämlich mit Paulinus, Ampelius, Symmachus oder dem begabten Messala oder dem Martius, der keinem nachsteht, mit Petrus, der in der Kunst des Ausdrucks den Alten gleichkommt und durch seine Rede zur Bewunderung hinreisst, oder mit dem (Vilicus?), welchen der Senat den Provinzdichtern vorzieht, oder mit denjenigen, welche unsre Landsleute sind, dem zarten Anthedius, meinem verehrungswürdigen Lehrer Hoënius, dem scharfen Lampridius, dem klugen Leo und dem vortrefflichen Severianus." Nach Sidonius' eigenen Worten sind die letzten fünf unter den Genannten Gallier und sie werden auch sonst von ihm erwähnt oder mit Briefen bedacht. So erwähnt Sidonius ep. VIII, 11, 5 ff. die Vielseitigkeit und das Talent des Lampridius in der Dichtkunst.[2]) Von Leo, dem Geheimsekretär des Westgotenkönigs Eurich sagt Sidonius, dass er der König des kastalischen Chors sei.[3]) Auch von Severianus wird das Talent in der Dicht- und Redekunst gerühmt (Ep. IX, 13, 4 und 15, Vers 37). Von Petrus, der unter Majorian das Amt eines Magister epistularum bekleidete (IX, 13, 4), wird ein Opus bimetrum erwähnt (IX, 13, Vers 87 ff.); vgl. XIII, 15, Vers 40 und Carm. III, 5. V, 564 ff. Der aus Ligurien gebürtige Proculus wird dem Vergil an die Seite gestellt (Ep. IX, 15, Vers 44 ff.). Consentius, der Tribun im geheimen kaiserlichen Kabinett war, wird Ep. VIII, 4, 2 wegen seiner Schnelligkeit und Eleganz im Versemachen gepriesen;[4]) er entzückte die Gallier ebensosehr mit seinen lateinischen Gedichten, wie er im Ostreiche mit seiner griechischen Muse gefiel.[5]) Als

---

[1]) p. 225 ed. Luetjohann.

[2]) Darnach muss sich Lampridius auf allen Gebieten der Poesie versucht haben; vgl. noch Ep. VIII, 9 und IX, 13 p. 163 f.

[3]) Vgl. ausserdem IV, 22. VIII, 3. IX, 13 p. 163 Vers 20 f. Carm. XIV praef. p. 232, 11. C. 23, 446 ff.

[4]) Vgl. ausserdem IX, 15, Vers 21 ff. Carm. XXIII, 20 ff. 233 ff. Carmen XXIII ist an ihn gerichtet.

[5]) Vgl. Ep. II, 10, 3 und V, 8, 1 f.

christlicher Dichter der Zeit erscheint Constantius, der gleichfalls für eine Lyoner Kirche des Bischofes Patiens hexametrische Inschriften verfasste (Ep. II, 10, 3). Von Tonantius, einem Mitgliede der höchsten Beamtenaristokratie Galliens, erzählt Sidonius (Ep. IX, 12, p. 163, Vers 1 ff.), dass er in früherer Zeit Hendekasyllaben gedichtet habe. Ob dagegen drei weitere Dichter, deren Lebenszeit etwas früher fällt, nämlich Bonifatius, Sebastianus und Quintianus (Sid. Carm. IX, 279 ff.) unter die christlichen Dichter zu rechnen sind, ist nicht mehr festzustellen. Auch von Domnulus (cf. Ep. IX, 13, 4, p. 164 und IX, 15, Vers 38 ff.) ist dies zweifelhaft, da er keineswegs mit dem Verfasser[1] „de Jesu Christi beneficiis“ und der „Tristicha“ (ed. G. Fabricius p. 753 ff.) identisch ist, wie kürzlich von W. Brandes nachgewiesen wurde. Dagegen wird von Sidonius (Ep. IV, 3, 8) bezeugt, dass Mamertus Claudianus einen längeren Hymnus in kunstvoller Weise gedichtet hat. Jedenfalls ist das auf einen christlichen Hymnus zu beziehen, und da Sidonius von „historica veritate“ spricht, so werden wir uns ein lyrisch-episches Gedicht nach Art der längeren Stücke von Prudentius' Kathemerinon darunter zu denken haben. Selbstverständlich ist es nicht der Hymnus „Pange lingua gloriosi“, der ja dem Fortunatus angehört.

Im folgenden gehe ich nun zu den erhaltenen kleinen Resten christlicher Poesie über, die gallischen Ursprungs sind und dem 5. Jahrhundert angehören.

Zunächst dürfte hier ein Jovinus[2] zu nennen sein, der eine Weihinschrift in 16 Hexametern für die Kirche verfasste, die er dem hl. Agricola zu Reims erbaut hatte. Das Gedicht wird nur von Flodoard aufbewahrt (hist. Remens. eccl. I, 6) und gehört vielleicht noch in das Ende des 4. Jahrhunderts;

---

[1]) Vgl. W. Brandes, des Rusticius Helpidius Gedicht de Jesu Christi beneficiis (Braunschw. 1890) S. 9 und Wiener Studien 1890 S. 297 ff. (Bd. XII).

[2]) Vgl. Rhein. Mus. 44, 546 f. Zu Jovin, der unter Valentinian Magister militum war, vgl. Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit I, 320. 378. 383 (Ammian Lib. XXI ff.).

es besagt, dass sich Jovinus, der Magister militiae Romanae, die Kirche zu seiner Begräbnisstätte ausersehen habe.

Ein kurzes Gedicht des hl. Remigius von Reims überliefert Hinkmar in der Vita S. Remigii.[1]) Es enthält drei Hexameter und stellt eine von Remigius selbst verfasste Weihinschrift für einen Kelch dar; es scheint das einzige erhaltene Gedicht zu sein.

Von dem Bischofe Ruricius von Limoges besitzen wir einen poetischen Brief an den Bischof Sedatus von Nimes in 24 Hendekasyllaben.[2]) Ruricius bittet den Sedatus, ihm wegen des Gedichtes nicht zu zürnen, sondern es zu lesen und dabei seiner zu gedenken. Bei Tage und bei Nacht möge er sich seiner erinnern und die Verse zu Hause und auf der Reise, während des Gelages und bei Tafel wiederholen. Und Christus und Gott möchten geben, dass sie sich beide einmal wiedersähen.[3]) — Wir finden hier dieselbe Gespreiztheit des Ausdrucks und dieselbe Weitschweifigkeit, wie bei Sidonius, den man damals allgemein nachahmte.

§ 13. Secundinus.

A. Fabricius VI, 453. Bähr S. 118. Teuffel § 464, 11. 466, 10. Handschrift: Mediol. Ambros. C 5 s. VIII. Ausgaben: Muratori Anecd. IV, 136. Gallandi bibl. patr. X, 183. Migne 53, 837.

Secundinus, der Neffe des irischen Apostels Patricius, ist jedenfalls derselbe Secundinus, an welchen Sidonius Apollinaris einen Brief gerichtet hat.[4]) Er wird von Sidonius wegen seiner Fertigkeit im Epithalamium und in der poetischen Schilderung von Jagden gepriesen. Zugleich aber wissen wir,

---

[1]) Migne patrol. 125, 1135 (sed et in versibus metricis ab ipso compositis et iussione illius in quodam vase ab eo consecrato sculptis ita legimus). Dasselbe Citat überliefert Flodoard hist. Rem. eccl. I, 10 (M. G. SS. XIII. 421).

[2]) Ruricii epist. II, 19 (ed. Krusch M. G. Auct. antiq. VIII, 328).

[3]) Vers 22 ist Prud. Kath. IV, 74; cf. Vers 24 mit Prud. ib. 75.

[4]) Sid. Apoll. ep. V, 8 (ed. Luetjohann p. 83).

dass er auch christlicher Dichter gewesen ist. Denn Sidonius rühmt [1]) die Inschriften in Hexametern, welche Secundinus dem Bischofe Patiens von Lyon für eine von diesem erbaute Kirche geschickt habe. Da wir nun von jenem Neffen des Patricius ein christliches Gedicht besitzen und sich auch keine zeitlichen Schwierigkeiten erheben, so ist es höchst wahrscheinlich, dass jene beiden Dichter gleichen Namens identisch sind und dass also jener Neffe des Patricius ein Freund des Sidonius war.

Von Secundinus ist uns ein Gedicht in 92 katalektischen trochäischen Tetrametern erhalten, welches dem Preise seines Oheims Patricius dient. Das Gedicht ist ein Abecedarius von 23 Strophen, die also mit den einzelnen Buchstaben nach der Reihenfolge des Alphabets beginnen. Diese Verse vernachlässigen die Prosodie vollständig und kümmern sich nicht um den Hiatus.[2]) Der Wortaccent ist hier meist über die Quantität zum Siege gelangt. So ähnelt das Gedicht in seiner Form und Anlage durchaus dem Abecedarius Augustins. — „Höret alle, die ihr Gott liebt, den Ruhm des Bischofs Patricius, der den Engeln und Aposteln zu vergleichen ist! Denn er hält die Vorschriften Christi und ist beständig in der Gottesfurcht und unwandelbar im Glauben. Der Herr hat ihn ausersehen, dass er die wilden Völker in seinem Netze fange, um sie zu bekehren. Er wuchert unter den Stämmen Hiberniens mit seinem anvertrauten Pfunde. Durch Wort und That gewinnt er die Menschen Gott und als ein Engel wird er verehrt. Gott ruht auf ihm und auf seinem Fleische trägt Christus seine Wunden. Unverdrossen nährt er die Gläubigen mit Himmelsspeise, in seiner Hand vermehrt sich Gottes Wort wie Manna. Seinen Leib bewahrt er dem Herrn keusch und rein. Er leuchtet als Licht des Herrn in alle Welt hinein und als der Grösste wird er dereinst zum Himmel berufen

[1]) Ep. II, 10, 3 p. 33.

[2]) Vgl. 8 „Unde ét in coélis pátrem mágnifícant, Dóminúm". 19 „Návigií huiús labóris túm opérae prétiúm". Endreim findet sich bei acht Verspaaren, überspringender Reim (a b a b) begegnet in der 21. Strophe. Wir haben es daher mit Rhythmen zu thun.

werden. Unerschrocken verkündet er den Namen des Herrn den Heiden und schenkt ihnen die Wohlthat der Taufe und bittet täglich für ihre Sünden. Er verachtet allen Glanz dieser Welt und wird nicht von ihrer Strömung bewegt, in ihrer Bitternis freut er sich und erträgt Christi Leiden. Er ist der gute Hirte der evangelischen Herde, den Gott zum Weiden seines Volkes ausersah. Ihn hat Christus wegen seiner Verdienste erhöht, dass er in der himmlischen Gefolgschaft den Klerikern ein Führer sei. Er ist der Bote des Herrn, der die Gläubigen zur Hochzeit ladet und mit dem Festgewande angethan schöpft er ihnen den himmlischen Wein und trinkt ihn im Becher des Geistes vor. Er hat den Himmelsschatz im heiligen Buche gefunden und hat die Gottheit Christi im menschlichen Gewande gesehen. Er ist ein treuer Zeuge des Herrn im christlichen Gesetz, seine Worte werden in göttlichen Sprüchen aufbewahrt; er ist der ewige Bebauer des evangelischen Ackers, mit dem heiligen Geiste bepflügt er die Herzen und Sinne der Gläubigen. Christus hat ihn zu seinem Statthalter auf Erden ausersehen, und so befreit er die Menschen von der Knechtschaft. Hymnen und Psalmen singt er dem Herrn und belehrt das Volk, dass in der Dreieinigkeit ein Wesen und drei Personen enthalten sind. Mit dem Gürtel des Herrn angethan betet er Tag und Nacht ohne Unterlass. Seinen Lohn für so grosse Thaten wird er finden, wenn er dereinst mit den Aposteln über Israel herrscht."

Ein Lobgesang, dessen grossartige Stimmung und dessen weihevoller Grundton auf die Bibel zurückgeht. Natürlich war Patricius noch am Leben, als Secundin das Loblied auf ihn dichtete, denn sonst würde das fortgesetzte Präsens in der Erzählung keinen Sinn haben. — Erhalten hat sich das Gedicht z. B. in dem berühmten Antiphonar von Benchuir, es ist also zu gottesdienstlichen Zwecken benutzt worden.

Von Patricius selbst besitzen wir noch ein merkwürdiges Gedicht,[1]) aus dem man recht deutlich erkennt, zu welchen Mitteln des Aberglaubens die Verbreiter des christlichen Glau-

[1]) Gedruckt Anthol. lat. (Riese) 791. Vgl. Teuffel § 460, 7.

bens ihre Zuflucht nehmen mussten, um die heidnischen Völker zu bekehren. Das unvollständig erhaltene Gedicht von 31 Hexametern besteht nämlich aus einer Aufzählung von allerhand wunderbaren Vorzeichen, die von Gott geschickt worden seien, um etwas Gutes oder Schlechtes anzukündigen und um diejenigen, welche sie sähen, mit Schrecken zu erfüllen. Es wird da erzählt, dass drei Sonnen am Himmel gestanden hätten, dass die Erde Feuer ausgespieen, dass sich während der Nacht Tageshelle gezeigt habe, dass ein grosser Stein in einen Fluss niedergefallen sei u. s. w. Jedenfalls hat der verlorene Schluss eine Nutzanwendung für die ungläubigen Menschen enthalten.

§ 14. Alcimus Avitus.

Trithemius p. 88. Leyser p. 85. A. Fabricius I, 51. Hist. litt. III, 115 ff. Bähr S. 132. Ampère II, 178. Teuffel § 474. Ebert I, 393. Handschriften: Leidensis Voss. lat. Q 86 s. IX. Laudunenses 279 u. 273 s. IX. Vatic. Reg. 2078 s. IX—X. Sangallensis 197 s. IX. Ausgaben: S. Aviti archiep. Vienn. opera edita . . . cura et studio J. Sirmondi, Paris 1643, p. 213 ff. Migne patrol. 59. Alcimi Ecdicii Aviti Vienn. ep. opera rec. Rud. Peiper (M. G. H. auct. antiq. VI, 2) p. 201 ff. Allgemeines: Parizel, St. Avite, sa vie et ses écrits, Löwen 1859. Cucheval, de S. Aviti opp. commentarius, Paris 1863. Charaux, St. Avite évêque de Vienne, sa vie, ses oeuvres, Paris 1876. — M. Manitius, Ztschr. f. d. östr. Gymn. 37, 244. Wiener S. B. CXVII, XII, 14. K. Weymann, Rhein. Mus. 42, 637.

Gregor. Turon. h. Franc. II, 34 Avitus . . scripsit . . de mundi principio et de diversis aliis condicionibus libros VI versu compaginatos. Isidor. vir. ill. 23 Avitus episcopus scientia saecularium litterarum doctissimus edidit quinque libellos heroico metro compositos, quorum primus est de origine mundi, secundus de originali peccato, tertius de sententia dei, quartus de diluvio mundi, quintus de transitu maris rubri. Scripsit et ad Fuscinam sororem de laude virginitatis librum unum pulcherrimo compositum carmine et eleganti epigrammate coaptatum. Vgl. Becker catal. bibl. antiqui S. 111 N. 37, 464.

Alcimus Ecdicius Avitus stammte aus einer vornehmen gallischen Familie und folgte im Jahre 470 seinem Vater in

der bischöflichen Würde zu Vienne.[1]) Frühzeitig schloss er sich an Chlodwig an, nachdem dieser die Taufe erhalten, unbekümmert um die Schicksale seines burgundischen Heimatlandes. Seine Macht benutzte er besonders zur Vertilgung des arianischen Bekenntnisses, indem er als Vorkämpfer der katholischen Kirche auftrat. Nach einem vielbewegten Leben ist er um das Jahr 526 gestorben. Die hohe Stellung, welche Avitus einnahm, und schon seine Abstammung aus Südgallien brachten es mit sich, dass er an dem litterarischen Leben seiner Zeit regen Anteil nahm. Avitus hat sich auf verschiedenen Gebieten als Schriftsteller versucht, theologische Traktate polemischen Inhaltes, Homilien und Gedichte besitzen wir von ihm. Dazu hat sich ein Teil seiner weitverzweigten Korrespondenz erhalten. Seine Prosa leidet allerdings an dem allgemeinen Fehler der Zeit, sie ist voll von Schwulst und Unklarheit im Ausdrucke und die Sprache kann man nur barbarisch nennen. Nicht so die Poesie. Man begegnet hier wieder der eigentümlichen Erscheinung, dass sich die Sprache der lateinischen Dichtung viel länger rein erhalten hat als diejenige der Prosa, zumal in Gallien, wo in den berühmten Rhetorenschulen die lebendige Ueberlieferung der poetischen Ausdrucksweise besonders gepflegt wurde.[2]) Die Poesie des Avitus hebt sich ganz ausserordentlich von seiner Prosa ab. Teilweise mag das dem Umstande zu verdanken sein, dass Avitus entschieden dichterische Veranlagung besass, wie schon seine Behandlung der erwählten Stoffe zeigt. Aber man erkennt doch auch recht deutlich, wie der Dichter seine Sprache nach Mustern sorgfältig gebildet hat, dass also die verhältnismässig reine und flüssige Form seinen tüchtigen Studien zu verdanken ist. — Avitus hat sich auch hier in sehr gebildeter Gesellschaft bewegt, sein litterarischer Vertrauter und Freund ist der Bischof Apolli-

---

[1]) Vgl. die ältere Vita bei Peiper p. 177 ff. und Binding, Geschichte d. Burgund. Königreichs S. 168 ff.

[2]) Aber auch in Afrika, wo man sich an der Grenze des 5. und 6. Jahrhunderts noch einer recht guten poetischen Sprache bediente, wie z. B. die Gedichte des Luxorius erweisen.

naris, der Sohn des berühmten Sidonius. Ausserdem verkehrte er litterarisch viel mit seinem eigenen Bruder, der ebenfalls Apollinaris hiess. Derselbe forderte ihn schliesslich auf, seine Gedichte zu sammeln und ihm zu widmen. Aus der Antwort, welche zugleich das Begleitschreiben für die dem Bruder wirklich übersandten Gedichte bildet, erfahren wir nun, dass Avitus eine grosse Anzahl Epigramme [1]) verfasst hatte und auch willens war, sie herauszugeben. Doch als er an ihre zeitliche und stoffliche Ordnung gehen wollte, fand er, dass ihm der grösste Teil jener Gedichte in den vorangegangenen stürmischen Zeiten abhanden gekommen sei. Er habe aber bei einem Freunde einige andere von seinen Dichtungen gefunden und diese wolle er nun dem Bruder widmen. In einem Briefe an seinen Freund Apollinaris [2]) erwähnt Avitus ein Schreiben desselben, worin ihm Apollinaris seine Freude über eben dieselben Gedichte ausgedrückt habe, Avitus nennt sie „libellos quos . . de spiritalis historiae gestis etiam lege poematis lusi". Dieser Titel ist eine Gesamtbezeichnung der fünf Bücher, die sich sonst nicht vorfindet.

Avitus hatte sich vorgenommen, die Erscheinung der Sünde in der Welt poetisch zu behandeln. Er wählte sich daher als Vorwurf für die ersten Bücher den Sündenfall. Dabei hatte er Gelegenheit, die Schöpfungsgeschichte zu besingen und ein farbenreiches Gemälde vom Paradies zu entwerfen. Schon andere Dichter hatten sich hierin versucht und Avitus trat in ihre Fussstapfen, ohne doch seine Eigenheit aufzugeben. Nämlich unter den christlichen Epikern dürfte man ihn als den am meisten romantischen bezeichnen. Indem er sich sehr weit von der biblischen Erzählung entfernt, gefällt er sich in kühnen Schilderungen und subjektiv gefärbten Bildern, so dass es ihm möglich wird, Stimmung zu erregen und den Leser wirklich zu erwärmen. Das ist dem Avitus in viel höherem

[1]) Das Epigramm ist in jener Zeit sehr gepflegt worden und zwar neben seiner Bedeutung als Grabschrift besonders in der Weise Martials. Luxorius und Ennodius gelten hier als Hauptvertreter.

[2]) Ep. LI p. 80, 20 Peiper.

Masse eigen als seinem Vorgänger Marius Victor und deshalb erhebt sich seine Dichtung frisch und farbenreich über die meist so blassen und trockenen Produkte der andern biblischen Umdichter. Als zweiter Teil reiht sich hieran die Darstellung der Sündflut und die Errettung der Juden aus Aegypten, indem beides zu einander in typologische Beziehung gesetzt wird.[1]) Beide Teile, die gesonderte Dichtungen darstellen können, sind von Avitus zusammen herausgegeben worden.

Im Eingang zum ersten Buche wirft der Dichter alle Schuld und alles Elend der Menschen auf Adam. 'Es folgt eine kurze Wiedergabe der Schöpfungsgeschichte, worauf in sehr ausführlicher Weise die Schöpfung des Menschen dargestellt wird.[2]) Wie der Künstler heute noch aus einer Masse sein Gebild gestalte, so habe Gott damals den Menschen aus Erde gemacht. Der Dichter beschreibt dann die Zweckmässigkeit der einzelnen Teile des Körpers, welchen das Blut zur Bewegung und der eingeblasene Odem Gottes zum Leben bringt. Hierauf wird der Mensch zum Herrn der Welt bestellt, indem ihm Gott die ganze Schöpfung überweist, zugleich aber verbietet, sich aus dem Geschaffenen Bilder und Götzen zu machen. Bei der Schöpfung Evas wird der Schlaf Adams dem Tode Christi verglichen, dessen herausströmendes Blut und Wasser auf das Märtyrertum und die Taufe gedeutet wird; in den beiden Nächten seines Todes sei die Kirche aus ihm entsprungen, mit der er sich vermählt habe. Hierauf wird die Ehe von Gott eingesetzt und aller andern menschlichen Verbindung vorangestellt. „Mit diesen Worten gab Gott dem neuen Paare das Hochzeitslied, Engelscharen fielen in den frommen Gesang ein; zum Brautgemach ward das Paradies und die Welt zur Mitgift und die Sterne erglänzten im hellen Feuer der Freude.“[3]) Die nächsten 106 Verse

---

[1]) Vgl. V, 1 f. „Hactenus in terris undas potuisse canenti | Terram inter fluctus aperit nunc carminis ordo.“

[2]) Die Begründung derselben ist ähnlich wie bei Mar. Victor I, 153 ff. Ausserdem wird der Anfang von Ovids Metamorphosen benutzt.

[3]) Vgl. mit dieser schönen Stelle die ähnliche Aen. IV, 166 ff., die von gleich packender Gewalt ist.

geben nach dem Vorbilde des Marius Victor und Dracontius eine üppige und farbenprächtige Beschreibung des Paradieses. Dieselbe läuft in eine sehr anziehende Schilderung der Nilüberschwemmung aus, [1]) wie auch bei Marius Victor die Ströme des Paradieses einen sehr breiten Raum einnehmen. Den Schluss des Buches bildet das Verbot Gottes an das erste Menschenpaar, vom Baume der Erkenntnis zu essen.

Das zweite Buch beginnt mit einer Schilderung des seligen und glücklichen Lebens vor dem Sündenfalle; rein und unschuldig wie die Engel lebten die ersten Menschen damals. Doch der Versucher kam, der anfangs ein Engel gewesen, aber von Gott wegen seines Hochmuts aus dem Himmel verwiesen war. Er behielt freilich noch von seiner früheren Zeit die Erkenntnis des Verborgenen und der Zukunft. So tritt er in allerlei Gestalten auf, um die Menschen zu versuchen. Damals bewog ihn der Neid, die Geschöpfe Gottes zu verderben. Nachdem er in längerem Selbstgespräch mit sich zu Rate gegangen, erwählt er die Gestalt der Schlange[2]) und naht sich den Menschen. Unter Schmeichelworten fragt er die Eva, wer es befohlen habe, dass sie von dem einen Baume nicht essen sollten. Eva antwortet, dass sie keineswegs zum Fasten verdammt seien; Gott habe ihnen jenes Verbot gegeben und auf seine Uebertretung den Tod gesetzt. Hierauf fragt sie, was der Tod eigentlich sei. Die Schlange meint, es sei Thorheit, das Gebot zu halten, da die Menschen sonst nie wissend würden. Eva wird schwankend und die Schlange reicht ihr darauf den Apfel. Lange hält ihn das Weib in der Hand, aber indem sie zögert und den Apfel beriecht und ihn an die Lippen bringt, siegt der Versucher endlich und sie kostet. Soeben kommt Adam herbei, um sein Weib zu küssen. Sie hält ihm den halben Apfel entgegen und rät ihm, davon zu essen. Er lässt sich sogleich durch die Lockung des Weibes verleiten. Alsbald umstrahlt ein neues Licht das Antlitz beider und sie

[1]) Den Anfang hierzu gibt schon Marius Victor I, 284 ff.

[2]) Die Beschreibung derselben Vers 118 ff. ist besonders einigen Vergilstellen entnommen.

erkennen ihre Nacktheit. — Aus diesem Sündenfall ergab sich bei den Nachkommen der Menschen die Sucht, die Zukunft erfahren zu wollen, sowie die Neigung zu Orakelsprüchen und allerhand Aberglauben. Hieran schliesst sich Vers 292 ff. eine Episode über die magische Kunst und Zauberei, wie die Schlangenbeschwörung der Magier. Vers 326 ff. folgt eine zweite Episode, welche den Ungehorsam des Weibes an Lots Frau weiter ausführt, da sie den Befehl Gottes beim Brande Sodoms nicht befolgte. — Den Schluss des Buches bildet der Triumph der Schlange über die Unterlegenen, sie habe jetzt an ihnen das gleiche Recht wie Gott, obwohl er sie geschaffen habe.

Im dritten Buche wird das Urteil Gottes behandelt. Adam und Eva erkennen ihre Schuld und verhüllen sich mit Feigenblättern. Darauf gibt der Dichter einen Ausblick auf die Zukunft: „Es wird die Zeit kommen, wo der neue Adam mit dem Holze des Lebens (d. h. dem Kreuze) die alte Schuld tilgen wird.“ Als dann die Menschen Gott in der Nähe sehen, wünschen sie sich zu verbergen, da sie von den Qualen des Gewissens gefoltert werden.[1] Auf die Frage Gottes antwortet Adam, er fürchte sich, denn er sei nackend. Gott entgegnet ihm, dass er sich ja früher nicht geschämt habe; er müsse also das Gebot gebrochen haben. Adam bekennt sich zwar schuldig, bittet aber nicht um Verzeihung, sondern klagt das Weib als Verführerin an; er verwünscht sein Los, dass er die Gattin erhalten habe. Darauf wendet sich Gott an Eva und fragt: „Warum hast du den Mann verführt und an deiner Schuld nicht genug gehabt?“ Unter Erröten antwortet Eva, sie sei durch die Schlange verlockt worden. Hierauf folgt nun die Verurteilung der Schlange und der Menschen[2]; letztere erhalten von Gott zu ihrer Bekleidung Felle und wer-

[1]) Diese Qualen geben dem Dichter Veranlassung zu einem Hinweis auf die künftigen Qualen des jüngsten Gerichtes Vers 42—65, der in manchen Einzelheiten mit der bekannten Stelle bei Prudentius Hamart. 824 ff. übereinstimmt.

[2]) Vgl. die öfters poetisch schöne Ausmalung in der Stelle Vers 116—194.

den aus dem Paradiese verstossen. So kommen die Menschen in die Welt. Doch sie jammern und trauern über das verlorene Paradies,[1]) so wie der Mensch erst nach dem Tode seine Sünden bereut. Als Beispiel hierfür wird nach Lukas das Gleichnis vom reichen Manne und dem armen Lazarus erzählt, wobei besonders die Pracht und Ueppigkeit des reichen Mannes mit glänzenden Farben zur Darstellung kommt. — So begann das Leben der Menschen auf der Erde, wie es Gott für sie bestimmt hatte; schwer ward es vor Arbeit und voll von Widerwärtigkeiten. Zwietracht und Sorge zeigte sich und Elend und Zerstörung kam in die Welt. Und es wäre so geblieben, wenn sich nicht Christus schliesslich der leidenden Menschheit erbarmt hätte, wie sich einst der Vater des verlorenen Sohnes erbarmte und wie sich der mildherzige Samariter des elenden Mannes auf der Strasse annahm. Mit einem kurzen Gebete schliesst dieser erste Teil und das dritte Buch.

Im vierten Buche wendet sich der Dichter zur weiteren Umdichtung eines Teils der Genesis, zur Sündflut, während das fünfte Buch den Auszug der Juden und den Untergang der Aegypter im roten Meere behandelt. Als freilich sehr äusserliche Verbindung beider Abschnitte dient der Umstand, dass Gott hier wie dort durch eine Wasserflut Sünde und Unrecht vernichtet habe. „Die Sündflut will ich besingen, aber nicht die Fabel von der deucalionischen Flut, sondern diejenige, durch welche Gott die Sünde auf Erden verderbte. Mord, Raub und Unzucht herrschten unter den Menschen und das Ebenbild Gottes war gänzlich verschwunden. Wenn der Ackersmann das Land bebaut, so trägt es ihm auch Frucht, wenn er aber das Feld sich selbst überlässt, so bekleidet es sich schnell mit Busch und Strauch und dient allerlei wilden Tieren zum Schlupfwinkel. So war es auch mit den Menschen, sie wichen von Gesetz und Ordnung ab und verfielen der Sünde. Und die Sünde war gewachsen wie ein Fluss, der an seiner Quelle klein ist, in seinem weiteren Laufe zunimmt

[1]) Nach Marius Victor II, 6—40.

und schwillt und alles mit sich fortreisst. Die Menschen fürchteten den Tod nicht, weil er ihnen so spät nahte. Damals trug die Erde auch Riesen, deren Väter zu nennen die Scheu verbietet.[1]) Daher entstand bei den Menschen die Fabel von Riesen, die oben Mensch waren und unten Drachengestalt hatten. Und es ist fast zu glauben, dass diejenigen Berg auf Berg türmten, die erst in ihrem Uebermute den ungeheuern Turm aufrichteten und nicht eher abliessen, als bis ihre Sprache vermengt wurde. — Als nun Gott die Sünde sah, wartete er mit der Strafe, ob sich die Menschen nicht bekehren würden. Als das aber nicht eintrat, beschloss er die Welt zu verderben, da sie sich von ihrem Schöpfer gewendet. Doch ein Mann lebte gerecht und gottesfürchtig und sein Stamm war heilig, denn er leitete sein Geschlecht von Enoch her. Unter den vielen Engeln im Himmel, welche die Gerechten emportragen, ist derjenige der grösste, welcher später die Geburt Christi und Johannes den Täufer verkündigte, nämlich Gabriel. Dieser war es, der zu Noah kam und ihm den Befehl Gottes überbrachte, dass er sich bei der kommenden Flut zu seiner Rettung eine Arche bauen und mit seiner Familie und je einem Paare von allen Tieren die Arche besteigen sollte. Die Tiere würden mit ihm in Frieden leben, nur vor der Schlange solle er sich hüten. Noah dankt Gott für seine Hilfe und macht sich ans Werk. Alle Gebirge müssen zu dem ungeheuren Bau beitragen. Die Menschen aber spotten über Noah, da sie den Zweck des Baues nicht kennen. Noah vollendet die Arche und füllt sie mit Tieren. Doch die Menschen kümmern sich um nichts, wie einst die Bewohner Gomorras vor dem Untergang. Anders verhielten sich die Menschen in Ninive, als sie durch Jonas gewarnt wurden.[2]) Nachdem die Arche mit den Tieren gefüllt ist, begibt sich Noah mit seiner Familie hinein; Knechte gab es damals noch nicht, da zuerst Noah seinen Sohn Ham zum Knechte machte, nachdem dieser

---

[1]) Vgl. Genes. 6. 4 und Commod. instruct. I, 3, 3 ff.

[2]) Es folgt hier Vers 368—390 ein Exkurs über die Schicksale des Jonas.

die Blösse des Vaters gesehen. Als die Arche für den Beginn der Sündflut bereit war, wurde sie vom Engel Gabriel noch fest verschlossen. Dann begann die Flut.[1]) Bei dem furchtbaren Wachsen aller Gewässer kehren die Ströme am Meer um und wälzen ihre Fluten in das Hinterland zurück. Der Ozean folgt und überschwemmt den Erdboden. Die Menschen fliehen auf Türme und ins Gebirge, aber noch auf der Flucht kommen sie um. Die Arche aber wird emporgehoben und hierhin und dorthin geworfen, ohne Schaden zu erleiden, wie die Kirche, die von Heiden, Juden, Häretikern und Anhängern der griechischen Philosophie allerlei Stürme auszuhalten hat. Endlich schwamm der grosse Bau ganz auf dem Wasser und die höchsten Gebirge werden allmählich vom Wasser verdeckt. Vierzig Tage dauert der Regen, dann hellt sich der Himmel auf und die Sonne leuchtet wieder. Langsam verläuft sich das Wasser. Eine Taube, die Noah aussandte, kehrte zurück, da sie nichts fand, um sich niederzulassen. Dann wurde ein Rabe ausgeschickt, er blieb bei dem Aas,[2]) welches auf der Erde lag. Hieran knüpft der Dichter einen heftigen Ausfall gegen das Judentum; wie der Rabe seien die Juden dem Fleische ergeben und hätten sich von ihrem Schöpfer abgewendet. Als dann die Taube mit dem Oelzweige zurückgekehrt war, öffnet Noah die Arche. Doch bevor er die Tiere hinausgehen liess, erbaute er dem Herrn einen Altar und richtete ein Dankopfer her. Und Gott redete und versprach, dass in Zukunft keine Wasserflut mehr kommen solle; er übergab an Noah und seine Familie die Herrschaft über die Erde von neuem. So hat Gott durch die Sündflut die eine Taufe eingesetzt, auf dass die Sünder nicht auf eine zweite Taufe hoffen sollen. — Dann erschien am Himmel ein Regenbogen,[3]) er war das Zeichen des zwischen Gott und den Menschen geschlossenen Bundes. Das Buch

---

[1]) Ihr Entstehen wird in poetisch schöner und gewaltiger Weise Vers 429 ff. vom Dichter geschildert.

[2]) Vgl. hiermit Prud. Dittoch. 11 f. und Sulp. Sev. chron. I, 3, 3.

[3]) S. dessen poetische Schilderung Vers 627—635. 639 ff. wird der Bogen mystisch auf Christus gedeutet.

schliesst mit einer Nutzanwendung der grossen Flut für die Sündhaftigkeit der Menschen.

„Bisher" — so beginnt der Dichter das fünfte Buch — „habe ich über die Flut geschrieben, von welcher die Erde bedeckt wurde; jetzt gilt es darzustellen, wie sich die trockene Erde inmitten der Flut zeigte. Lange schon war das auserwählte Volk in Aegypten. In grausamer Weise wurde es unterdrückt und der Pharao hatte befohlen, alle männliche Neugeburt zu töten. Aber die Mütter weigerten sich, dem Befehl zu gehorchen. Da trat Moses vor den Pharao und bat ihn, das Volk ziehen zu lassen. Doch der König geriet in Zorn und wollte das Volk um so heftiger drücken; er schwur bei den ägyptischen Göttern, den Moses zu strafen, wenn er wieder um ähnliches bitte. Moses aber warf seinen Stab vor ihn, da ward er zur Schlange. Die Zauberer Aegyptens vermochten auf den Befehl Pharaos dasselbe, doch ihre Schlangen wurden von der des Moses verschlungen, und im Zorn liess der Pharao Moses und Aaron von dannen gehen. Aber Gott versprach dem Moses seine weitere Hilfe. Am nächsten Tage verwandelte sich alles Wasser in Blut, sogar der Nil färbte sich rot und die Fische starben.[1]) Darauf bedeckten Frösche das ganze Land; als diese verschwanden kamen Läuse, alsdann anderes Ungeziefer, hierauf Pest und Blattern. Schrecklicher Hagel verwüstete das Land; was dieser übrig gelassen, zerstörten die Heuschrecken, und dann kam die furchtbare Finsternis.[2]) Hierauf belehrt Gott den Moses über das Passahlamm und über das Blutzeichen an den Thüren;[3]) er verkündet den Tod der Erstgeburt Aegyptens. Die Passahfeier beginnt und in der Nacht geht der Engel des Herrn mit dem Schwerte um und verrichtet sein entsetzliches Werk ohne

[1]) Der Dichter meint, dass man das Blut für ein Vorzeichen der künftigen Niederlage ansehen könnte, wenn es nicht eine Strafe gewesen wäre.

[2]) Vgl. die lebendige Schilderung Vers 198—214.

[3]) Mit diesem Zeichen vergleicht Avitus die Macht des Kreuzeszeichens und er bittet Gott, den Christen, welche es sich an die Stirn drücken, ebenso zu helfen, wie er damals den Juden beigestanden habe.

Ansehen der Person und des Standes. Wehegeschrei und Jammer erscholl in Aegypten, als kein Haus verschont blieb und die Aegypter bestürmen den Pharao, die Juden als die Urheber so vielen Leides ziehen zu lassen; er verspricht ihren Willen zu thun. Unterdess bemächtigen sich die Juden der Schätze der Aegypter und letztere geben ihnen obendrein Geschenke. Noch bei Nacht beginnt der Abzug. Allen voran schreiten Moses und Aaron, hinter ihnen in strahlender Rüstung die Krieger, dann das gemeine Volk in ungeheurer Anzahl.[1]) Als man sich abends lagerte, leuchtete es am Himmel wie eine Feuersäule. Am Morgen setzte sich das Feuer in Bewegung und tags wurde die Säule zur dünnen Wolke, die sich vor die Sonne legte und dem ziehenden Volke als Führer diente. Unterdes aber bereuen die Aegypter, dass man die Juden ohne weiteres habe ziehen lassen. Man müsse über die Flüchtigen herfallen und sie töten. Sogleich bewaffnet man sich und das Heer rückt in voller Rüstung aus; den König, der sich in der Mitte befindet, verdeckt ein Wald von Speeren. Bei Magdalus am roten Meere hatten sich die Juden gelagert, da erblicken sie den Feind. Doch am Abend wagen die Aegypter nicht anzugreifen. Heftig murren die Juden über die führenden Brüder und preisen diejenigen glücklich, die in Aegypten in Frieden gestorben seien. Doch es gelingt dem Moses und Aaron, das Volk zu beschwichtigen und von der nahen Hilfe Gottes zu überzeugen. Als der Morgen kommt, stürzt das Volk in seiner Angst dem Meere zu. Und das Meer teilt sich plötzlich auseinander, mitten im Wasser zeigt sich eine trockene Strasse, welche die Juden beschreiten. Als die Aegypter nacheilen, bemerken sie zu ihrem Erstaunen, dass die Juden mitten durchs Meer gehen. Sofort lässt sich bei ihnen eine abratende Stimme vernehmen, welche den Kampf widerrät; denn wenn die Gottheit den Kampf mit den Juden gewollt hätte, so würde sie ihnen nicht den Weg durchs Meer

[1]) Der Dichter vergleicht die Zahl mit derjenigen der Sterne am Himmel, der Wogen des Meeres, des Sandes am Ufer und der Tropfen der Regenwolke.

geöffnet haben. Aber allgemein verlangt man nach dem Kampfe und auch der Pharao namens Cenchres [1]) befiehlt die Verfolgung. Doch als sich die Aegypter in der Mitte des Meeres befinden, ergeht Gottes Befehl an Moses, mit seinem Stabe aufs Wasser zu schlagen. Alsbald schliesst sich das Meer wieder zusammen und Tod und Verderben bricht in die Reihen der Aegypter ein. Zu spät erkennt der Pharao, dass er wider Gott gestritten habe; als der letzte von allen fällt er dem Verderben anheim. Moses aber preist Gott in einem Lobgesang über die wunderbare Errettung seines Volkes.

Hiermit endet die zweite Abteilung der grossen Dichtung des Avitus. Es ist unbedingt zuzugeben, dass sie hinter dem ersten Teile zurücksteht, wie Ebert (S. 398 f.) richtig hervorhob. Aber es muss doch andererseits anerkannt werden, dass Buch 4 und 5 auch wieder mehr den epischen Anforderungen entsprechen als die früheren Bücher. So hatte der Dichter für Buch 3 nicht genügenden Stoff und er hat daher die ganze zweite Hälfte von Vers 220 an mit weit abliegender Materie angefüllt, wie auch schon Vers 40—65 eine Abschweifung bildet. Die Episoden von Buch II, 292—407 sind schon oben bezeichnet, und hierzu gehört endlich der grosse Exkurs über das Paradies I, 193--298. Trotzdem die beiden letzten Bücher viel umfangreicher sind als die drei ersten, findet sich hier doch nur eine grössere Abschweifung IV, 368—390. Und auf die teilweise sehr gelungenen Schilderungen, die sich auch in der zweiten Hälfte finden, habe ich schon oben aufmerksam gemacht. Unzweifelhaft hat aber die erste Abteilung einen reicheren Wechsel in den Situationen und Bildern und wirkt daher auch anziehender auf den Leser.

Viel weniger dichterischen Wert hat die zweite uns erhaltene Dichtung des Avitus. Wir besitzen sie in der Ausgabe, die Avitus seinem Bruder Apollinaris zuschickte. Denn bald nachdem Apollinaris die grössere Dichtung erhalten, bat er den Bruder, ihm auch das Trostgedicht zu übersenden,

[1]) Der Name stammt wahrscheinlich aus der Chronik des Eusebius oder einer ihrer Ableitungen.

welches er für die Ehelosigkeit der Schwester Fuscina [1]) gefertigt habe. Avitus bittet in seinem Geleitbriefe den Bruder, das Gedicht nur diejenigen lesen zu lassen, welche mit der Familie verwandt oder doch durch das Band des religiösen Lebens mit ihr verkettet wären. Zugleich erklärt er von der Dichtkunst zurücktreten zu wollen, da sie sich nicht für sein Alter und Amt mehr gezieme; höchstens werde er noch Epigramme liefern, wenn sich dazu ein passender Stoff bieten sollte.

Das Gedicht soll die Fuscina in ihrem ehelosen Stande trösten, indem einerseits die Jungfräulichkeit als Verdienst gepriesen und andererseits das Ungemach, welches die Ehe für das Weib hervorbringt, in recht helles Licht gestellt wird.

„Empfange, o Schwester, ein kleines Geschenk. Meine Leier ist nicht in den kastalischen Quell eingetaucht, und in meinem Gedichte haben die Musen nichts zu suchen, Apollo sei verbannt, wo Christus gepriesen wird! — Als dich unsere Mutter Audentia gebar, wardst du sofort für Christus und für die Kirche bestimmt, wie einst der fromme Abel die Erstlinge seiner Herde zum Opfer brachte. Als du die Taufe empfingst, wurde dir kein weltlicher Schmuck zu teil, der nur vom Wege zu Gott abführt, wie Jesaias dargelegt hat. Im Alter von zehn Jahren erhieltest du die weisse Stola. Dann kam die Mutter zu dir und ermahnte dich unter dem Hinweis auf viele Beispiele, Jungfrau zu bleiben und das Gelübde nicht zu brechen. Und du hast es unter Anfechtungen gehalten, so dass du, an Alter jünger, an Frömmigkeit über den Geschwistern stehst. Und du hast nichts verloren, wenn du die vielfältigen Leiden betrachtest, denen eine Gattin und Mutter ausgesetzt ist, [2]) die dazu noch auf alle Weisen ihre Kinder verlieren kann. Sondern du gleichst der Maria, welche

---

[1]) Versus illos quos ad venerabilem Fuscinam sororem nostram de consolatoria castitatis laude conscripsi.

[2]) Diese werden Vers 162—197 in einer das sittliche Gefühl geradezu kränkenden Weise ausgemalt.

Christum unbefleckt empfangen hat.[1]) Und wie aus Christi Gleichnis vom treuen Knecht hervorgeht, soll derjenige über vieles gesetzt werden, welcher mit wenigem getreu gewesen ist. An Tapferkeit und Mut gebricht es den Frauen keineswegs, wie Debbora und die Frau des Heber bezeugt haben, die den Sissera in ihrer Hütte tötete. Du freilich musst mit geistigen Waffen den Kampf führen, wie er einst von Prudentius[2]) beschrieben worden ist. Du kennst die ganzen Bücher der Bibel und auch die Gedichte über heilige Stoffe[3]) sind dir nicht verborgen; so entnimm daraus, was du für dein Gelübde nötig hast. Christus liess den Feigenbaum verdorren, der keine Frucht trug. Dies lehrt uns, dass wir nicht nur mit Worten, sondern durch die That Christen sein sollen. Zur Erfüllung deines Gelübdes bedarfst du aller Tugenden, denn man kann den Leib nicht keusch nennen, wenn im Geiste allerlei Laster wohnen. Zur Erkenntnis dessen dient das Gleichnis von den thörichten Jungfrauen, welche das Oel in der Lampe vergessen hatten, als der Bräutigam kam. Du ersiehst daraus, dass zur Jungfräulichkeit das heilige Feuer vom Himmel gehört, ohne welches sie nicht bestehen kann." Es folgen dann als Beispiele für die Festigkeit des Willens kurze Berichte über die Standhaftigkeit der heiligen Eugenia,[4]) Josephs und der Susanna. „Doch grösser als diese ist die Jungfrau, welche dem Gelübde treu ihren Leib rein bewahrt. Und wie Maria zu den Füssen Jesu sass, so lass auch von dir das gute Teil nicht nehmen, sondern bleibe fest und harre aus bei deinem Gelübde, auf dass du himmlischen Lohn erlangst."

Es ist zwar manches in diesem poetischen Briefe enthalten, was dem Leser Interesse einflösst, aber mit den andern

---

[1]) Es folgt die Beschreibung von Christi Eintritt in die Welt und von seinem Tode und der Auferstehung Vers 201—281.

[2]) Der Dichter deutet mit Vers 371 ff. den zweiten Abschnitt der Psychomachie (Vers 40 ff.) an.

[3]) Darunter versteht Avitus die christliche Dichtung, besonders vielleicht die lyrische oder Hymnenpoesie nach Vers 411.

[4]) Aus Rufin, Vita Eugeniae (Migne 21, 1105)?

Dichtungen des Avitus verglichen, steht das Gedicht weit unter ihnen. Auch aus der Zeit des Verfassers beurteilt, fehlt ihm der nötige sittliche Ernst; die Beweisführung ist stark rhetorisch und viel zu lang ausgesponnen. Für den Stoff standen dem Dichter berühmte Muster zu Gebote und an ihn selbst hat sich Aldhelm wiederum angeschlossen. Unter den Zeitgenossen hat das Gedicht jedenfalls in hoher Geltung gestanden, wie es auch von Isidor mit besonderem Lobe bedacht wird.

Schon in früher Zeit erkannte man die dichterische Bedeutung des Avitus, wie seine erhaltene Grabschrift bezeugt.[1]) In diesem Epitaph, welches aus 24 Hexametern besteht, werden die christlichen Tugenden des Bischofes gepriesen und dann sein oratorisches und poetisches Talent gerühmt; durch seine vielen Werke, die er veröffentlicht habe, sei er unsterblich geworden. Das ist natürlich zu viel gesagt. Allerdings zeigt Avitus viele Vorzüge vor andern christlichen Poeten, aber das starke rhetorische Element, welches ihm innewohnt, die vielfach abstrakt gehaltene Sprache und die oft übermässige Anlehnung seines Ausdrucks an frühere Muster[2]) gereichen ihm nicht zum Lobe. Den poetischen Wortschatz scheint Avitus nur wenig bereichert zu haben, er ist hier keineswegs schöpferisch aufgetreten. Dagegen halten sich seine Verse von prosodischen und metrischen Verstössen ziemlich frei; der Reim ist allerdings häufig angewendet.[3])

---

[1]) In der von Manno im 9. Jahrhundert verfertigten kleinen Sammlung gallischer Inschriften (bei Peiper Titulorum Gallicanorum liber n. VII p. 185).

[2]) Seine Hauptvorbilder sind Vergil, Sidonius, Juvencus und Sedulius.

[3]) S. Peipers Ausg. S. 362 s. v. metrica et prosodiaca. Von den 3218 Hexametern besitzen vier spondeischen Ausgang, vier bestehen aus je vier Worten. Ich zähle 384 Verse mit leoninischem (vgl. IV, 489) und 257 Verse mit anderm Reim (vgl. I, 166. III, 388. IV, 71. V, 17. VI, 157). Paarweiser Endreim von Hexametern zeigt sich an 130 Stellen, zu dritt findet dieser Reim zweimal (III, 391. VI, 492), zu viert dreimal (V, 20. 500. VI, 364) statt. Monosyllabischer Ausgang findet sich in 15 Versen, wovon allerdings 14 vorhergehenden Monosyllabus haben.

§ 15. Godelbertus.

Von diesem sonst völlig unbekannten Dichter erwähnt Sigibert von Gembloux de script. eccl. 23 „Godelbertus presbyter huius (scil. Aviti) studium imitatus per historias et allegorias divinae scripturae ab initio mundi usque ad partum virginis heroico pede eleganter cucurrit". Natürlich hat dem Trithemius auch nur diese Angabe vorgelegen, aber er erweitert, wie gewöhnlich, seine Quelle [1]) und fabelt hinzu „claruit ut ferunt temporibus Anastasii Augusti a. d. 500". Leyser hat sich hierdurch täuschen lassen und versetzt Godelbertus wirklich in diese Zeit. Es kommt aber bei der Frage nach der Zeit des Godelbertus bei dem sonstigen Mangel aller andern Quellen darauf an, ob Sigibert streng chronologisch verfährt. Das ist nun nicht der Fall, er setzt z. B. den Sedulius vor Ulfilas. Ausserdem begeht er den starken Verstoss gegen die Chronologie, dass er den mittelalterlichen Macer de viribus herbarum (s. Teuffel § 223, 5) zwischen Epiphanius und Paulinus Nolanus ansetzt. So kann man ihm auch hier einen Irrtum vindizieren. Ich glaube nämlich, dass dieser Godelbertus [2]) ein Dichter des Mittelalters ist und von Sigibert nur deshalb hinter Avitus gestellt wurde, weil er den Avitus in der Komposition seines Werkes nachgeahmt hatte. Wäre das Werk antik, so würden wir wohl noch auf andrem Wege etwas von ihm erfahren, es kann nach den Worten Sigiberts eben keinen kleinen Umfang gehabt haben.

---

[1]) De script. eccl. p. 88.

[2]) In den Verbrüderungsbüchern habe ich seinen Namen bisher nicht finden können. Ein Godelpertus abb. S. Vincentii findet sich im Chron. monast. Cassin. I, 53 (M. G. SS. VII, 617).

Kapitel II.

Die christliche Dichtung Italiens im 5. Jahrhundert.

Schon im 4. Jahrhundert ist Italien nicht mehr das tonangebende Land in der Litteratur, es war bereits von den Provinzen überflügelt worden. Es möchte scheinen, als ob mit der Regierung Konstantins des Grossen die Musen das alte römische Stammland verlassen hätten, um sich neue Sitze zu suchen. Aber indem sich der Schwerpunkt des Reiches nach dem Osten verlegte, konnten Rom und Italien länger als die östlichen Reichsteile ihren antik heidnischen Charakter bewahren. So hat das Christentum hier erst später feste Wurzel gefasst. Das Heidentum hatte hier noch am Ende des 4. Jahrhunderts starke Stützen — man denke an den mächtigen Präfekten Flavian und an Symmachus — und die Schilderung, die Prudentius von dem massenhaften Uebertritte der alten Geschlechter und des niederen Volkes zu der neuen Religion (In Sym. I, 544—607) gibt, dürfte wohl etwas übertrieben sein.[1]) Die ungemein grossartige Thätigkeit des Ambrosius von Mailand hatte doch nicht ausgereicht, um Italien in seiner weitesten Ausdehnung zu bekehren. Die uns erhaltene christliche Litteratur Italiens ist daher auch nicht besonders gross und nur ein kleiner Teil hiervon entfällt auf die Poesie. Dazu kommt die wiederholte Besetzung und Verwüstung des Landes durch die Barbaren, die schwache und

---

[1]) So heisst es auch in dem Gedichte des Endelechius Vers 106, dass das Christentum nur in den grossen Städten zu finden sei.

ohnmächtige Herrschaft der späteren Kaiser und die völlige Unsicherheit, die durch die politischen Verhältnisse hervorgerufen wurde. Alles das war der dichterischen Produktion nicht besonders günstig. Allerdings blieben die alten Rhetorenschulen bestehen, aber es scheint in ihnen das Leben und die Regsamkeit gefehlt zu haben, wie wir sie zu derselben Zeit in den gallischen Schulen antreffen. So haben wir ausser dem fast an der Grenze stehenden Paulinus von Nola, der aus Gallien gebürtig ist, nur einen einzigen bedeutenden christlichen Dichter im 5. Jahrhundert aus Italien zu erwähnen, nämlich Sedulius; alle übrigen ragen weder an Zahl noch an innerem Wert ihrer Werke hervor.

§ 1. Severus Sanctus Endelechius.

Teuffel § 448, 1 f. Ebert I, 314 f. Handschrift des Pithoeus verschollen. Ausgaben: ed. Pithoeus, vett. aliquot Galliae theologorum scripta, Paris. 1586. Wernsdorf P. L. M. II, 218; ed. F. Piper, Gött. 1835; ed. J. A. Giles, Lond. 1838. Anthol. lat. (Riese) 893. Allgemeines: Baehrens Rhein. Mus. 31, 264. V. Schultze, Gesch. d. Untergangs d. griech.-röm. Heidentums, S. 321 f.

Ueber Endelechius haben wir nur einzelne ganz zerstreute Nachrichten. Nach der Ueberschrift in dem verschollenen Codex „Incipit Carmen Severi Sancti id est Endeleichi Rhetoris de mortibus boum“ und dem Inhalte des Gedichtes war der Verfasser ein christlicher Rhetor. Da uns nur durch die Subskription einer Apuleiushandschrift [1]) ein Rhetor dieses Namens aus dem Ende des 4. Jahrhunderts bekannt ist und derselbe höchst wahrscheinlich zu dem Freundeskreise des Paulinus von Nola gehört hat, [2]) so ist wohl ohne Zweifel jener Rhetor mit unsrem Dichter identisch. Denn der Freund des Paulin ist ebenfalls Christ und seine Zugehörigkeit zu litterarischen Kreisen — auf seine Veranlassung schrieb Paulin einen nicht erhaltenen Panegyrikus auf den Kaiser Theodosius — legt seine Eigenschaft als Rhetor sehr nahe. Ob er

[1]) Laurentian 68, 2 s. XI zu Met. IX, s. Teuffel § 367, 7.

[2]) Paulini Nol. epist. XXVIII, 6 (Migne 61, 312).

dagegen Gallier von Geburt war, dürfte doch zweifelhaft sein, da aus der hierfür angeführten Stelle seines Gedichtes (Vers 21 ff.) gar nicht hervorzugehen braucht, dass das mit den Worten „Cursu nos quoque nunc petit“ berührte Land Gallien ist.[1])

Das Gedicht fingiert ein Gespräch zwischen drei Hirten. Aegon fragt den Bucolus, warum seine Mienen so schmerzerfüllt seien und warum er Thränen vergiesse, worauf Bucolus antwortet, dass es leichter für ihn sei, seinen Schmerz bei sich zu behalten, als ihn anderen mitzuteilen. Doch Aegon belehrt ihn von der Richtigkeit des Gegenteils, eine geteilte Bürde sei leichter zu tragen.[2]) Darauf berichtet Bucolus von seinem früheren Reichtum an Herden und erzählt, dass er seinen ganzen Besitz binnen zwei Tagen verloren habe. Aegon erwidert, er wisse, dass die Seuche sich in Pannonien, Illyricum und bei den Belgern gezeigt habe und nun auch zu ihnen gekommen sei. „Warum aber hast du keine heilsamen Kräuter angewendet, die dir doch alle bekannt sind?“ B. erzählt, dass es bei der Schnelligkeit der Krankheit kein Mittel dagegen gebe, der Tod trete fast eher ein, als sich die Krankheit zeige. Mit zwei Stieren, gleich an Kraft und Alter und Aussehen, sei er aufs Feld gefahren, um in den erweichten Boden zu säen. „Gelöst war die harte Scholle durch häufigen Regen und leicht zog die Pflugschar ihre Furchen, nirgends zeigte sich ein Hindernis. Da plötzlich stürzte der links gehende Stier, der erst den zweiten Sommer im Joche ging. Sofort schirre ich das andre Tier aus, aber ebenso schnell stirbt es auch dahin.“ Auf die Frage des Aegon, wie es dem übrigen Vieh ergangen, erwidert Bucolus, dass ein Tier nach dem andern gestorben sei, weder Geschlecht noch Alter habe der Tod verschont. Die Wiesen lägen voll von den Tierleichen und schon kämen die Vögel und Scharen von Hunden zur Beute. „Wie kommt es,“ fragt

---

[1]) Es kann Germanien, Britannien, aber auch jede andre römische Provinz sein.

[2]) Vgl. hierzu Maximian. eleg. V, 70.

Aegon, „dass die Seuche den einen trifft und den andern verschont, denn eben treibt Tityrus[1]) seine gesunde Herde vorüber?“ Sofort wendet sich B. an Tityrus, um zu erkunden, welcher Gott seine Herde beschützt habe. Tityrus antwortet, das Zeichen des Kreuzes habe seine Tiere gerettet, das Zeichen Christi, der in den grossen Städten verehrt werde und der Sohn des ewigen Gottes sei. „Dies Zeichen auf der Mitte der Stirn angebracht war das Heil meiner Herde; so nennt man auch Christus den Heiland. Sofort entwich die schreckliche Seuche davor, die Krankheit hatte ihre Macht verloren. Willst du zu diesem Gott beten, so glaube an ihn, der Glaube allein macht das Gebet stark. Ihm fliesst kein Blut auf dem Altar und nicht mit Blut ward die Krankheit abgewendet, sondern allein durch die Reinheit des Herzens.“ Darauf erklärt sich Aegon sofort bereit, Christ zu werden und den trügerischen Aberglauben zu verlassen. Tityrus sagt, dass er eben zur Kirche gehen wolle und fordert den Bucolus auf, ihn zu begleiten. Zum Schlusse bittet Aegon beide, ihn ebenfalls mitzunehmen; denn ein Zeichen, durch welches jene Seuche besiegt worden sei, werde dem Menschen jedenfalls auch hilfreich sein.

So wenig anziehend das Gedicht ist und so wenig es das ästhetische Bedürfnis befriedigt, so lehrreich ist es auf der andern Seite. Denn man erkennt hier recht deutlich, wie stark die Wundersucht damals schon war[2]) und auf welche oberflächlichen Gründe hin der Uebertritt zum Christentum erfolgte. — Das Gedicht besteht aus 33 asklepiadeischen Strophen zweiter Ordnung (wie Horat. c. I, 6), lehnt sich also an künstliche Muster an. Die Personennamen, die in diesem bucolischen Gedichte auftreten, sind Vergils Eklogen entnommen, die übrigens auch sonst benutzt werden.[3])

[1]) Auch im Cento des Pomponius ist Tityrus der Vertreter des Christentums, welcher andre bekehrt.

[2]) Man vergleiche hierzu die meisten Gedichte, die Paulinus von Nola zu Ehren des hl. Felix schrieb.

[3]) Mit Ecl. VII, 7 vgl. Vers 81. Aen. X, 362: 69; Georg. III, 455: 28. Ov. Met. X, 458: 66.

§ 2. Paulinus von Nola.

Trithemius p. 61. Tillemont XIV, 1. Leyser p. 53. A. Fabricius V, 195. Schroeckh VII, 123 ff. Hist. litt. II, 179 ff. Buse, Paulinus von Nola und seine Zeit, Regensburg 1856. Ampère I, 271 ff. Bähr S. 93 ff. Teuffel § 447. Ebert I, 293 ff. Handschriften: Ambrosianus (Bobiensis) s. VII; Palat. Vaticanus 235 s. VIII; Petropolit. German. 613 s. VIII—IX etc. Ausgaben: rec. Muratori, Verona 1736; ed. Migne Patrol. 61. Kritische Ausgabe zu erwarten von Hartel im Corp. SS. eccles. lat. Vindobonense. Allgemeines: C. Bursian, Münchener S. B. 1880, I, 1. A. Zingerle, Zu spät. lat. Dichtern II, 47. J. Zechmeister, Wiener Studien 1, 98. 314. 2, 113. 306.

Gennad. de vir. ill. 48 Paulinus Nolae Campaniae episcopus composuit versu brevia sed multa; et ad Celsum quendam epitaphii vice consolatorium libellum super morte christiani et baptizati infantis spe christiana munitum, et ad Severum plures epistulas et ad Theodosium imperatorem ante episcopatum prosa panegyricum super victoria tyrannorum, eo maxime quod fide et oratione plus quam armis vicerit. Fecit et sacramentarium et hymnarium. Ad sororem quoque epistulas multas de contemptu mundi dedit. Edidit et ex diversis causis diversa disputatione tractatus. Praecipuum tamen omnium eius opusculorum est liber de poenitentia et laude generali omnium martyrum. Claruit temporibus Honorii et Valentiniani non solum eruditione et sanctitate vitae sed et potentia adversum daemones.

Obwohl Paulinus von Nola aus Gallien gebürtig ist, so behandeln wir ihn trotzdem an dieser Stelle, da seine Hauptthätigkeit als Schriftsteller nach Italien und zwar erst in den Beginn des 5. Jahrhunderts fällt.

Meropius Pontius Anicius Paulinus ist im Jahre 353 zu Burdigala geboren. Es haben sich viele Umstände vereinigt, diesen Mann zu einer der bedeutendsten Erscheinungen seiner Zeit zu machen. Seine Abkunft von vornehmen und reichen Eltern liess ihn der trefflichsten Ausbildung teilhaftig werden. In Südgallien blühten damals die wissenschaftlichen Studien mehr als anderswo und der Lehrer des jungen Paulin war kein geringerer, als der hochbegabte Ausonius, welcher in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts als der geistige Mittelpunkt seines Heimatlandes angesehen werden kann. Und der

gelehrige Schüler wurde bald der innigste Freund seines Lehrers, ein Verhältnis, welches bis zum Tode des Ausonius bestanden hat. Frühzeitig gelangte Paulin durch seinen mächtigen Beschützer zum Konsulat.[1]) Später vermählte er sich mit der Spanierin Therasia. Aus dieser frühen Zeit sind uns einige kleine Gedichte erhalten, denn nach der geltenden Sitte versuchte sich Paulin auch im Versemachen. Zwei dieser Gedichte sind Begleitschreiben zu Geschenken, welche Paulin dem Gestidius übersandte; vom dritten liegt nur ein Bruchstück von wenigen Versen vor, welches Ausonius in Ep. 23 (P.) anführt. Paulin hatte in diesem Gedicht die drei Bücher Suetons „De regibus" in Verse gebracht und sie dem Ausonius geschickt, worüber dieser in unmässige Lobeserhebungen ausbrach. Bald jedoch wandte sich der Geist Paulins einer ganz andern Richtung zu. Es ist die Zeit, in welcher Ambrosius noch seine grosse Thätigkeit entfaltete und den Augustin für ein neues Leben gewann, wo Hieronymus und Rufinus mit ihrem Ruhme die Welt erfüllten, und wo die Wundersucht der Menschen durch die übernatürlichen Thaten Martins von Tours genährt wurde. Damals war die religiöse Erregtheit gross, sie ergriff auch den Paulin. Im Jahre 389[2]) liess er sich durch den Bischof Delphinus von Burdigala taufen und von da an widmete er sich immer mehr einem beschaulichen christlichen Leben. Aus dieser Uebergangszeit stammt wahrscheinlich das vierte Gedicht, ein Morgengebet von 19 Versen, in welchem der Dichter noch halb heidnisch erscheint. Wenigstens bittet er hier Gott um alle Behaglichkeiten des Lebens und um die Entfernung aller störenden Einflüsse. Die Verse 15 ff. lassen uns den Dichter noch mitten in reicher Häuslichkeit und im Wohlleben erkennen.[3]) Interessant ist, dass Paulin

---

[1]) Dass dies vor dem Jahre 379, dem Konsulatsjahre des Ausonius, geschah, sagt letzterer selbst Ep. XXIV (P.) 3 „Quamquam et fastorum titulo prior et tua Romae | Praecessit nostrum sella curulis ebur".

[2]) Vgl. Buse a. a. O. I, 140.

[3]) „Adsit laeta domus epulis alludat inemptis | Verna satur fidusque comes nitidusque minister | Morigera et coniux caraque ex coniuge nati." Der grössere Teil des letzteren Verses stammt aus Juvenc. I, 18.

hier (Vers 6 f.) einen ganzen Satz dem Gebete des Ausonius in der Ephemeris (III, 110 f. p. 10 ed. Peiper) entnimmt, dass er sich also damals mit dem Christentum des Ausonius noch einverstanden erklärt. Doch mit der zunehmenden Christlichkeit Paulins sollte das Verhältnis zu seinem Lehrer eine gewisse Störung erfahren. Nämlich Ausonius liess sich in seinem Greisenalter zu einer Aenderung seiner Lebensanschauung nicht mehr bewegen und blieb trotz aller Bemühungen seines Schülers der Weltmann, der er immer gewesen war. Paulinus dagegen suchte die Fesseln der Welt immer mehr abzustreifen und geriet daher in eine ganz asketische Richtung. Im Jahre 390 begab er sich nach Spanien und während des vierjährigen Aufenthalts in diesem Lande scheint sein Entschluss gefasst zu sein, sich gänzlich von der Welt zurückzuziehen. Ausonius hat nun sein Möglichstes versucht, ihn von diesem Gedanken abzubringen und ihn zu überreden, zur Heimat zurückzukehren. Vor allem beschwor er ihn, der früheren Freundschaft eingedenk zu sein und seinen Bitten Gehör zu schenken. In dem ersten Briefe, den er hierüber an Paulin richtet, beklagt er, dass dieser das sanfte Joch zerbrochen, welches die Eintracht regiert habe und in welchem sie so lange Freunde gewesen seien. Mit dem bei ihm gewöhnlichen Aufwand eines ganz ausserordentlichen rhetorischen Pathos wird dann die Trennung beschrieben. Darauf schildert Ausonius die weite Entfernung, die jetzt zwischen beiden Freunden liege und die behagliche Lage, in der er sich zwar befinde: aber ohne den Freund habe er keinen Lebensgenuss. Im Geiste erschaut er dann die Rückkehr Paulins, was ihm Gelegenheit zu einem recht lebendigen Bilde gibt.

Die Antwort, die Paulin hierauf gab, ist uns in seinem Carmen XI erhalten.[1]) „Du beklagst dich," schreibt er, „dass

[1]) So wenigstens ist die geltende Annahme. Aber entspricht nicht Vers 3 f. vielmehr Auson. XXVIII (p. 282 P.) 30 f.? Und da Paulin. XI, 30 Bezug nimmt auf Auson. XXVII, 1 (p. 276 P.), so dürfte Paulin. XI Antwort auf Auson. XXVII und XXVIII sein. Zu dieser Annahme berechtigt auch der Anfang von XXVIII, wo Ausonius sich beklagt, dass er auf XXVII keine Antwort empfangen habe. Und so entspricht Paulin.

ich fortgesetzt schweige und wirfst mir den Bruch der Freundschaft vor, sowie dass ich mich vor meiner Gattin fürchte, an dich zu schreiben. O schone mich, Freund, nie habe ich dir die Freundschaft gebrochen. Wir alle lieben und verehren dich so, wie wir Christus lieben. Ein falsches Gerücht ist zu dir gelangt, dass der Sohn seinen geliebten Vater verletzen wollte. Und dass ich das Joch gebrochen hätte, welches unser gemeinsames geistiges Streben verband, so ist das unmöglich. Denn nur gleiches geht unter dasselbe Joch und ich bin für dich zu gering; kaum Cicero und Vergil stehen dir gleich. Nur in der Freundschaft wage ich mich dir zu vergleichen, und diese soll weder Gerede, noch weite Entfernung, noch lange Zeit vernichten. Stets werde ich dich, wenn du auch von mir getrennt bist, im Herzen sehen und im Geiste umfassen. Und wohin mich auch Gott nach dem Tode versetzen wird, überall werde ich deiner gedenken.“ Dieser herzliche und von dem weichen Gemüt des Paulinus zeugende Brief beantwortet höchst wahrscheinlich noch ein zweites Schreiben des Ausonius. Es ist dies Ep. XXVIII, wo Ausonius sich über das fortgesetzte Schweigen seines Freundes beklagt und ihm für den Fall, dass seine Gattin mit dem Briefwechsel nicht einverstanden sei, empfiehlt, sich einer Geheimschrift [1]) oder der lakedämonischen Skytale zu bedienen. Ausonius hat dann noch mehr Schreiben an den Freund gerichtet. Das eine ist uns als Ep. XXIX erhalten, Ausonius selbst bezeichnet es als das vierte. Danach müsste, falls unsere obige Annahme richtig ist, je ein Brief vor und nach Aus. XXIX verloren gegangen sein, denn Paulin spricht in der Antwort von drei poetischen Briefen, die er zusammen erhalten habe. Ausonius beklagt sich hier, dass er noch keine Antwort von Paulin erhalten. „Selbst der Feind im Kampfe antwortet und die ganze beseelte und unbeseelte Natur hat

---

XI. 1 f. durchaus Auson. XXVIII, 4 f. Man müsste dann allerdings nach Paul. X, 1 ff. annehmen, dass Ausonius im ganzen fünf Briefe schrieb, von denen zwei verloren gegangen sind.

[1]) Er möge Milch statt Tinte benutzen, durch aufgestreute Asche werde die Schrift sichtbar werden.

ihre Stimmen. Aber du schweigst; und ich verlange keine weitläufigen Briefe, sondern nur ein Wort. Wenn das ferne Spanien an deiner Veränderung die Schuld trägt, so möcht' ich lieber, dass es von den Puniern verheert, von Hannibal verbrannt und von Sertorius wieder als Kriegsschauplatz benutzt wird. Und wer dir geraten hat, dich in Spanien zu verbergen, dessen Mund möge verstummen, an nichts mag er mehr Freude haben, einsam und verlassen möge er die Kämme der Alpen schweigend durchirren! Aber ihr, o Musen, höret meine Stimme und rufet den Freund zur gewohnten Dichtkunst zurück!" Auf diese zweite Serie von Briefen antwortet nun Paulin in einem längeren Gedichte, welches aus neun Distichen, 84 jambischen Versen (Trimeter und Dimeter, also Epodenmass des Horaz) und 229 Hexametern besteht. Paulin erklärt im Anfange, dass er seit vier Jahren keine Nachricht von Ausonius erhalten, und dass jetzt erst drei Briefe zugleich an ihn gelangt seien. Indem er dann das Versmass wechselt, fährt er fort: „Warum heissest du die Musen zu mir zurückkehren? Wer Christus angehört, muss Apollo und die Musen aufgeben. Früher rief ich mit dir im Verein den Phöbus aus seiner delphischen Grotte und nannte die Musen Gottheiten; aus Hainen und Berghöhen erbat ich die Gabe der Rede. Jetzt bewegt meinen Geist eine andre Kraft und ein grösserer Gott; dieser fordert vom Menschen, dass er nur für ihn lebe und dass er von allem Nichtigen lasse. Er befiehlt, seinem Gesetz zu gehorchen und sein Licht zu schauen. Nichts ist die Klugheit der Weltweisen und die Kunst der Rhetoren und die Täuschung der Dichter; sie alle erfüllen das Herz mit leerem Nichts. Sie können nichts Gutes und Wahres hervorbringen, da ihnen Gott und Christus fehlt, der für uns gestorben ist und unsre Sünde auf sich nahm.[1]) . . . Glaube nicht, dass ich, indem ich alles auf Gott setze, träge und verkehrten Sinnes geworden bin, noch beschuldige mich der Unfrömmigkeit. Wie kann ein Christ unfromm sein, denn der

[1]) Die Verse 45—80 enthalten stark rhetorische Lobsprüche auf Christus.

Fromme ist der Christ und der Unfromme ist Nichtchrist. Wohl verdanke ich dir alles, was in mir Geist ist; aber warum zürnst du, dass ich von dir entfernt lebe? Verzeihe deinem Freunde, dass er sein Wohl im Auge hat!" Hierauf beginnt Paulin die Hexameter, um wie er Vers 103 f. sagt, in diesem ernsteren Versmass auf die Vorwürfe zu antworten. „Du schiltst darüber, dass ich schon drei Jahre entfernt von dir weile. Aber du wendest dich nicht an Gott, sondern zu den Musen, dass ich zurückkehren möge. Das wird dir nichts helfen, denn die Musen vermögen nichts. Zu Gott allein, dem Allmächtigen, und zu Christus musst du beten. Wenn dir das missfällt, was ich jetzt thue, so klagst du Gott an, denn er hat mich dahin geführt. Ich bekenne, dass ich jetzt ein andrer bin als früher, wo mein Sinn nicht für verkehrt galt und doch verkehrt war. Ein andrer Geist ist über mich gekommen, Gott hat ihn gesendet. Du musst dich also darüber freuen, statt dass du klagst, denn da mein Geist dir gehört, so wird dir Gott auch dies zum Lobe anrechnen. Obwohl das Leben der Anachoreten ein gottgefälliges ist, so bin ich doch kein solcher, was auch das Gerücht über mich verbreitet hat. Sondern ich lebe in einem schönen und reichen Küstenlande. Und ich habe den heimischen Himmel nicht vergessen, denn ich verehre Gott den Vater, und wer diesem anhängt, der ist des Himmels eingedenk. Und mein Aufenthalt ist menschlich; du wirfst mir die baskischen Waldschluchten und die Schneekämme der Pyrenäen umsonst vor, als wenn ich ganz an der Schwelle Spaniens wohnte. Und wenn ich auch dort oben wohnte, so wäre es vielleicht ein Glück, denn ein reiner Geist wird von schlechter Umgebung nicht befleckt. Und vielleicht hätte das dortige rohe Bergvolk unsre Sitten und unsern Glauben [1]) angenommen. Du kennst Spanien nicht, wenn du bloss an Calagurris, Bilbilis und Ilerda denkst. Soll ich dir die Reihe schöner Städte nennen, die Spanien birgt? Oder würdest du, wenn du die Lage deiner Heimat beschreibst,

[1]) Dies ist zweifellos in den Worten (Vers 219) Cur non more meo potius formata ferinos | Poneret in nostros migrans gens barbara ritus.

statt des schimmernden Burdigala lieber die Gegenden der schwarzen Bojer schildern? . . . Wenn alles ins Gegenteil verkehrt wird, dann lebe ich jetzt in Trägheit und Finsternis, dann bedauere deinen unglücklichen Freund. Wenn du aber hierdurch hörst, dass ich mich Gott und Christus ergeben habe, dann glaube ich nicht, dass es dir, dem väterlichen Freunde missfällt und dass du es für einen Irrtum hältst, so in Christus zu leben, wie es Christus selbst befohlen hat. Denn es wird die Zeit kommen, wo es zu spät ist, gottgefällig leben zu wollen und an Christus zu glauben. Ich glaube an ihn und bin eifrig bemüht, eher von der Sünde als vom Leben zu scheiden." Hierauf gibt Paulin eine kurze Beschreibung seines Glaubens und Lebens und am Schlusse des Gedichtes ruft er seinem Freunde zu: „Gefällt dir dies, dann freue dich über die reiche Hoffnung deines Freundes; ist das Gegenteil der Fall, dann lasse mir meine Ruhe und Freude in Christus!"

Diese deutliche und teilweise scharfe Sprache lässt uns klar erkennen, dass Paulin bei aller Verehrung des Ausonius es nicht wünschte, von diesem noch einmal in der früheren Weise bestürmt zu werden. Der Ton des Gedichtes ist so ernst und alle weiteren Versuche abweisend, dass der Empfänger deutlich herausfühlen musste, es sei in dieser Angelegenheit das letzte Wort gesprochen. Jedenfalls aber gehört das Gedicht zu den interessantesten, welche die christliche Poesie aufzuweisen hat. Wenn es es uns auch nicht die Genesis der christlichen Gesinnung Paulins offenbart, so legt es doch dar, wie einer der bedeutendsten Männer der Zeit sein Christentum angesehen wissen will. Und es zeigt uns zugleich den tiefen Zwiespalt zwischen der alten, naiven Auffassung des Lebens und dem schwärmerischen Zuge, der sich der Anhänger der neuen Religion bemächtigt hatte. — Paulinus war im Jahre 393 in Spanien zum Presbyter erhoben worden.[1]) Das hinderte ihn aber nicht, im nächsten Jahre das Land ganz zu verlassen und einen wahrscheinlich schon länger gehegten Wunsch zur Ausführung zu bringen. Schon

[1]) Vgl. Buse a. a. O. I. 190 ff.

frühzeitig nämlich hatte er sich den h. Felix von Nola als den Schutzheiligen seines Lebens erwählt und da er in Campanien Güter besass, so beschloss er, nach Italien zu gehen, um dort ganz in der Nähe des Heiligen zu leben. Dieser Plan wurde von ihm in dem Jahre 394 ausgeführt. Er siedelte mit seiner Frau ganz nach Nola über und versenkte sich nun völlig in die Verehrung seines Heiligen. Ausserdem aber verkaufte er seine Güter und diejenigen seiner Frau, um den Erlös zur unausgesetzten Unterstützung der Armen zu verwenden, wie aus den verschiedensten Zeugnissen hervorgeht. Seine vornehmen Standesgenossen waren mit dieser freiwilligen Armut und niedrigen Lage des einst so mächtigen Mannes wenig zufrieden, aber Paulinus gab nichts mehr auf das Urteil der Menschen. In jener Zeit trat er mit den bedeutendsten litterarischen Vertretern des Christentums in enge Beziehungen, wir besitzen noch Briefe von ihm an Augustin, Hieronymus, Rufinus, Sulpicius Severus u. a. Schwer mag ihn im Jahre 395 der Tod seines alten Lehrers und Freundes Ausonius getroffen haben. Doch es gelang ihm, einen vollgültigen Ersatz dafür zu finden. Das war der gallische Presbyter Sulpicius Severus. Schon aus der engen Verbindung mit diesem Vertreter der christlichen Litteratur kann man auf Paulins eigene geistige Richtung schliessen. Er fühlte sich wohl weniger angezogen von den kühnen Vorkämpfern und geistreichen Dialektikern, die das Christentum damals besass, aber das mehr beschauliche Wesen, die Wundersucht und Heiligenverehrung des Severus haben es ihm angethan.[1]) Und wie Paulin mit Ausonius in litterarischem Austausche gestanden hatte, so setzte er es auch mit Severus fort. Er hat zuerst in Italien die Vita Martini des Severus bekannt gemacht,[2]) er sandte dem Severus den verloren gegangenen Panegyricus auf Theodosius und ein oder mehrere Gedichte auf den h. Felix,[3]) er schickte ihm Aufschriften für eine Kirche und schrieb ihm die Epigramme

[1]) Vgl. die Worte im Anfang von Epist. 32.

[2]) Epist. 29, 14. Sulpic. Dialog. I, 23, 4.

[3]) Epist. 28, 6 (libellos . . unum versibus natalitium de mea solemni ad Dominaedium meum cantilena); Cassiod. inst. div. I, 21.

in der Felixkirche zu Nola ab. Die Freundschaft zwischen beiden wuchs so sehr, dass Severus die Bitte an Paulin richtete, ihm sein und seiner Gattin Bild malen zu lassen und zu übersenden.[1]) Doch das hat Paulin in seiner grossen Bescheidenheit abgelehnt, indem er sich dessen unwürdig erachtete. Aber noch in andrer Beziehung sehen wir Paulin im regen litterarischen Getriebe der Zeit. Es beginnt ja damals das Christentum der abendländischen Welt erst recht erschlossen zu werden. Es ist die Zeit der lateinischen Kirchenväter, die für die Ausbreitung ihres Glaubens in eigenen Schriften und durch die Uebersetzung der griechischen Litteratur unermüdlich thätig waren. Paulin musste es schwer empfinden, dass ihm die Kenntnis der griechischen Sprache mangelte. Er lernte zwar jetzt die fremde Sprache, aber er konnte keine Fertigkeit in ihr erlangen. Er hatte sich vorgenommen, sich an der Uebersetzung der griechischen Litteratur zu beteiligen. So wollte er die Schriften des hl. Clemens (wohl des Cl. Romanus) übersetzen, das ging ihm nicht leicht von statten. Er wandte sich daher an Rufin,[2]) der ihm die Beschäftigung mit dem Griechischen ans Herz gelegt hatte, und klagt ihm gegenüber, dass er nicht vorwärts komme; nur dann werde er Fortschritte machen, wenn er länger mit ihm zusammen verkehren könne. Wahrscheinlich ist dies nicht eingetreten, denn Rufin hat die Uebersetzung jener Schriften selbst übernommen. — Paulin erfreute sich übrigens bei seinen neuen Landsleuten einer solchen Beliebtheit, dass man ihn im Jahre 409 zum Bischofe von Nola erhob. Dieses Amt hat er bis zu seinem im Jahre 431 eingetretenen Tode in echt christlicher Weise verwaltet. Wichtiger als dieses ist jedoch für uns die Fortsetzung seiner poetischen Thätigkeit, die er seit dem Uebertritte zu seinem neuen Leben ganz dem Christentume widmete. Hierüber ist im folgenden etwas näher zu handeln.

---

[1]) Epist. 30, 2 Quid . . de illa petitione respondeam qua imagines nostras pingi tibi mittique iussisti?

[2]) Vgl. Epist. 46, 2.

Zu den ältesten eigentlich christlichen Gedichten Paulins gehört wahrscheinlich das Loblied auf Johannes den Täufer. Es schildert in 330 Hexametern die Schicksale des Johannes von seiner Verkündigung bis zur Taufe im Jordan. Den meisten Raum beansprucht die Jugendgeschichte, die ausserordentlich weit ausgedehnt ist, den Rest füllt die Schilderung von Johannes' Thätigkeit in der Wüste. Im Eingang[1]) bittet der Dichter Gott, ihm Kraft für seinen schwierigen Gegenstand zu verleihen. Er wolle nichts Neues sagen, da die Propheten ja alles vorher verkündigt hätten. Wenn es erlaubt sei, Grosses mit Kleinem zu vergleichen, so wolle er, wie es einst David gethan, die heiligen Worte in Verse bringen. Dann folgt die Erscheinung des Zacharias im Tempel nach Luk. 1, 5—20 mit mancherlei Erweiterungen besonders in Bezug auf die künftige Bedeutung des Johannes und mit der Abweichung Vers 81 ff., dass nicht wie bei Lukas die Strafe der Verstummung schon durch den Engel verhängt wird, sondern erst nach dem Weggange desselben eintritt, da Zacharias erst dann zu zweifeln beginnt. Es folgt die Verkündigung der Maria gleichfalls mit nicht unbedeutender Erweiterung und Ausschmückung und der Besuch der Maria bei Elisabeth. Es fehlt dann das Loblied der Maria, an seine Stelle tritt ein Ausfall gegen die Juden, die doch unbedingt an den glauben müssten, den Johannes noch im Mutterleibe erkannt und begrüsst habe. Hierauf wird die Geburt und Benennung des Johannes erzählt und zwar wieder mit Weglassung des Lobgesanges Zachariä. Die folgenden Verse 205 bis 228 sind Weiterbildung von Lukas 1, 80 und 3, 3. Vers 229—235 stammen aus Matth. 3, 4. Die folgenden Verse bis 254 sind Zusatz des Dichters: Wie Johannes in der Wüste gelebt, so hätten auch die ersten Menschen bis zum Sünden-

[1]) Charakteristisch für Paulin ist Vers 2 das Beiwort für Christus „sanctorum gloria", was doch wohl Weiterbildung von Juvenc. II, 134 „terrarum gloria" ist. Paulin hat auch sonst den Juvencus benutzt; so Vers 77: Juv. II. 546; 84: I, 42; 86: I, 27; 109: I, 52; 145: I, 85; 183: I, 108. 198 f.: I, 111 f.; 196: I, 114; 229—235: I, 323 ff. (besonders 233 = I, 325).

falle ihr Leben zugebracht und erst aus der Genusssucht seien daher alle Laster gekommen.[1]) Hier unterbricht sich Paulin, indem er sich fragt, wie er, der auf Verzeihung hoffen müsse, über die Sünde reden dürfe, die allen gemein sei. Dann wird die Erzählung nach Luk. 3, 2 f. wieder aufgenommen, um Vers 276—302 mit einer Anrede des Dichters an Gott unterbrochen zu werden. Paulin preist hier die Gnade Gottes, die den Menschen zur Tilgung ihrer Sünden die Taufe gegeben habe; und auch damit sei Gottes Langmut nicht erschöpft, denn jedem reuigen Sünder werde Verzeihung zu teil. Nach Wiedergabe von Luk. 3, 4 f. schliesst dann das Gedicht mit dem Hinweise, dass nur Johannes derjenige sein könne, auf den sich die Weissagung des Jesaias beziehe. Den Schluss bilden die Worte Christi bei Luk. 7, 26. 28. — Der Grundgedanke des Gedichtes ist das Lob des Johannes als des Vorläufers Christi und als desjenigen Propheten, der zwischen dem alten und dem neuen Bunde eine Mittelstellung einnimmt; es ist oft in engem Anschlusse an Juvencus verfasst, trotzdem sein Name nicht genannt wird. Zugleich ist es das erste Gedicht, welches Paulin zur Verherrlichung eines Heiligen verfasst hat. Ihm sollte bekanntlich eine grosse Anzahl ähnlicher Ergüsse folgen.

Doch bevor wir zu den Gedichten auf den hl. Felix übergehen, müssen wir noch einiger andrer religiösen Poesieen gedenken, da sie höchst wahrscheinlich vor jenen verfasst sind. Es sind dies drei Psalmparaphrasen. Die erste (Carmen VII) behandelt in 51 jambischen Trimetern den ersten Psalm und lehnt sich nach dem Metrum und Vers 1 (Beatus ille qui procul vitam suam) an Horaz Epod. 2 an.[2]) Zur unmittelbaren Uebertragung der Vorlage gehören Vers 1—18. 27. 50 f., alles übrige ist Zusatz des Dichters. Mit weniger Erweiterung[3]) und fast wörtlicher Benutzung der Vorlage ist der

[1]) Vgl. die ähnliche Stelle bei Prudent. Ham. 386, 395 ff.

[2]) Hierzu wurde Paulin jedenfalls durch den Anfang des Psalms (Beatus vir qui) bewogen.

[3]) Es sind die Verse 20—23. Ausserdem sind die Worte Psal. 2, 12 f. in 9 Verse zerdehnt.

zweite Psalm zu dem zweiten Gedichte (Carmen VIII) in 32 Hexametern überarbeitet. Einen ganz andern Charakter trägt das dritte Gedicht, welches in 71 Hexametern die neun Verse des 136. Psalms [1]) paraphrasiert. Schon an diesem Grössenverhältnisse wird man den Unterschied erkennen. Das Gedicht ist nämlich eine frei poetische Wiedergabe, in welcher die Trauer der Juden in schöner und ergreifender Weise ausgemalt wird. So entsprechen die Verse 14—30 den wenigen Worten von Psalm 136, 4. „Wir sollen das Lob Gottes und Gedichte heiliger Chöre singen unter fremden Götzen und hässlichen Gräbern und bei Altären, auf denen ein verfluchtes Feuer brennt, und dazu noch vor Menschen, die sich über unsern Kummer freuen? Heiligen Gebrauch sollen wir zu gottlosem Vergnügen machen und dem spottenden Feinde gottgeweihte Lieder vortragen? Wehe uns, wie können wir jetzt die heiligen Gesänge anstimmen, wie kann Babel die Lieder Zions fordern? Fremdes Land verdient die Hymnen Gottes nicht zu hören und die heiligen Laute wenden sich ab von den unwürdigen Ohren. Wenn du aber darauf bestehst und die frommen Lieder Zions durchaus hören willst und du nicht aufhörst, uns zum Vortrage derselben zu zwingen, nun wohlan, so vernimm, was der rächende Herr der eroberten Stadt versprochen! Nicht lange wirst du, Gottloser, dich deines Triumphes erfreuen, in welchem du uns jetzt zwingst, heilige Gesänge vorzutragen." — Es ist dies das erste bekannte Beispiel, dass die Psalmen, von denen ja die christliche Lyrik in letzter Linie ausgeht, zum Ausgangspunkt einer weiteren Art der christlichen Dichtung gemacht worden sind. Und da Paulin hierin sehr viele Nachfolger — besonders im Mittelalter — gefunden hat, so ist dies erste Auftreten der poetischen Wiedergabe von Psalmen litterargeschichtlich von Wichtigkeit.

Wir kommen nun zu den Gedichten, welche der Verehrung des hl. Felix gelten. Schon vor seiner Uebersiedelung nach

---

[1]) Nach Luthers Uebersetzung der 137. Psalm.

Nola[1]) hatte Paulin am Grabe des Heiligen ein Gebäude aufführen lassen, welches ihm und seinen Gesinnungsgenossen später als Wohnung diente. Nach seiner Ankunft in Nola widmete er sich ganz seinem Heiligen, und noch bevor er aus Spanien abreiste, hat er ihm ein Bewillkommnungsgedicht angefertigt. Es ist dies das erste der fünfzehn Geburtstagsgedichte,[2]) die Paulin nacheinander jährlich für den 14. Januar geschrieben. Dieser Tag ist der Todestag des Felix, und da man jenen Tag bei den Heiligen als denjenigen ihrer Erlösung ansah, so wurde er Geburtstag genannt.[3])

Im ersten Carmen natalitium feiert Paulin den hl. Felix in überschwänglicher Weise und entschuldigt sich dann, dass er noch so fern von ihm weile. Doch er werde ihn nächstens aufsuchen und deshalb erbitte er von ihm auf der Reise zu Wasser und zu Lande seinen gnädigen Beistand; in Campanien angelangt werde er sich ganz seinem Dienste weihen.

Das zweite Gedicht besteht aus 36 Versen und überbringt dem Heiligen den Dank des Dichters, der mit der Hilfe des Felix die Reise glücklich bestanden habe, am Ziele angelangt sei und nun zum erstenmal den 14. Januar am Grabe des Heiligen feiern könne. Am Schlusse preist der Dichter Nola ob seines Schatzes glücklich und gelobt, dass der Anker seines Lebens in dem hl. Felix befestigt sei.

In dem dritten Gedichte von 135 Versen schildert Paulin zuerst das ohne Passio erfolgte Martyrium des Felix.[4]) Dann beschreibt er die allgemeine Freude des Volkes beim Feste

---

[1]) Schon in seiner Jugend ist Paulin einmal nach Nola gelangt und hierbei wird er sich den Felix zu seinem Schutzheiligen erkoren haben, s. Carm. Natalit. XIII, 367 ff.

[2]) Nach der Stelle bei Dungalus Scotus de cultu imaginum (Migne 105, 500).

[3]) Vgl. Natalit. Carm. III, 1 „Venit festa dies . . | Natalem Felicis agens, qua corpore terris | Occidit et Christo superis est natus in astris“ Natalit. XIII, 140 ff.

[4]) Mit Vers 7 vgl. Juvenc. I, 579 Occulti . . scrutator . . cordis. Vgl. Natalit. XIII, 152 ff.

des Heiligen: Aus allen Teilen Italiens[1]) ströme es zusammen, sogar Rom, welches doch die Apostelgräber besitze, entsende viele Tausende auf der appischen Strasse nach Nola. Die beschwerliche Reise werde durch die Frömmigkeit überwunden und die Liebe zu Christus besiege alle Hindernisse.[2]) An jenem Tage scheine es, als ob sich die Mauern Nolas erweiterten und als ob es ein zweites Rom würde. Die Kirche erstrahle im hellsten Glanze und überall herrsche hohe Freude. Der Blumenschmuck sei so reich, dass sich der Winter zum Frühling verwandle und das Jahr vor der Zeit Blumen bringe. Am Schlusse wünscht Paulin die öftere Wiederkehr jenes Freudentages und bittet den Felix, sich für ihn bei Gott und Christus zu verwenden.

Das vierte Gedicht besingt in 361 Versen das Leben des Heiligen. Paulin beginnt mit der Erklärung, dass er sich besonders darüber freue, dass Gott ihn dazu ausersehen habe, ihn dem Heiligen zu schenken. Bevor er dann zu dem Stoffe selbst übergeht, heisst es Vers 30 ff.: „Ich rufe nicht das Hirngespinst der Dichter, die kastalischen Musen an, noch will ich den Phöbus vom aonischen Gebirge herbeiholen; Christus ist es, der mich zum Gedicht begeistert.[3]) Und Gott kann es nicht schwer fallen, meine Stimme zu lösen und meinen Mund beredt zu machen, denn er hat dereinst die Eselin reden lassen und sich aus dem Munde der Säuglinge Ruhm erworben,[4]) und er liess aus dem Felsen Wasser hervorspringen und dem wasserlosen Lande eine Quelle entsprudeln.[5]) So bitte ich Christus um ein Wort aus seiner lebendigen Quelle; ohne Christus kann ich den Heiligen nicht besingen."

---

[1]) Vgl. die Schilderung Vers 55—70, die nach Verg. Aen. VII, 706 ff. gearbeitet ist. Die Benutzung dieser Stelle ergibt sich aus Vers 64 „quos mater Aricia mittit", vgl. Aen. VII, 762.

[2]) Nach Verg. Aen. VI, 688 und Ecl. X, 69.

[3]) Dieser Satz „Carminis incentor Christus mihi" stammt aus Rufi Festi Aveni Aratea Vers 1 (ed. Breysig p. 1). So wird also für die formale Seite auch dieser Dichter von Paulin benutzt.

[4]) Vgl. Psal. 8, 3.

[5]) Mit Vers 41 f. ist Sedul. Carm. Pasch. I, 159 zu vergleichen.

Der Dichter erzählt dann, dass das Geschlecht des Felix dem Orient entstamme, dass der Vater nach Italien gekommen und Felix in Nola geboren sei. Felix besass einen ihm sehr unähnlichen Bruder Hermias, der sich ganz der Welt hingab und beim Kaiser Kriegsdienste nahm. Felix wurde zuerst Lektor, dann Exorzist, endlich Presbyter. Bei einer Christenverfolgung wurde Bischof Maximus von Nola aus der Stadt vertrieben und die ganze Wut der Verfolger kehrte sich gegen Felix. Freudig bietet er sich den Peinigern dar und erträgt im Gefängnisse alle Qualen der Folter. Unterdessen hat Maximus von Kälte und Hunger ähnliches zu erleiden. Um diesen zu erlösen, wird Felix aus dem Gefängnisse durch einen Engel befreit. Der Engel zeigt ihm nachts den Weg dorthin, wo Maximus bald seinen Leiden erliegen musste. Als er ihn fast nicht mehr am Leben findet, lässt Gott zur Rettung des Sterbenden eine Weintraube aus einem Dornstrauche hervorspriessen.[1]) Felix vermag nur mit Mühe dem Verschmachtenden den Saft der Traube einzuträufeln. Endlich kommt Maximus wieder zu sich und erzählt, dass ihm Gott die Rettung durch Felix schon verkündigt habe. Felix trägt dann, von Christus geführt, den kranken Bischof nach Nola zurück, wo er wunderbarerweise noch in derselben Nacht ankommt, in welcher er aus dem Kerker befreit wurde. Zum Schlusse wünscht der Bischof auf den getreuen Felix den Segen Gottes herab. — Mit diesem aufs engste verbunden ist das fünfte Gedicht, welches in 299 Versen die Geschichte des Felix fortsetzt. Nach einem kurzen Rückblicke auf die im vorigen Gedicht erzählten Ereignisse berichtet Paulin, dass Felix bald darauf in die Stadt zurückgekehrt sei und mit seiner Thätigkeit fortgefahren habe. Doch der Böse erweckte ihm bald wieder Feinde und man geht darauf aus, ihn zu töten. Aber Gott ist mit ihm und verblendet seine Widersacher. Bei der Verfolgung findet Felix einen Schlupfwinkel, der sich sofort mit altem Schutt umgibt und dessen Oeffnung alsbald von einem Spinnennetze überzogen wird. Als die Feinde ankom-

[1]) Vgl. Matth. 7, 16 numquid colligunt de spinis uvas; Juvenc. I, 697.

men, halten sie es für unmöglich, dass sich Felix hier verborgen hat und begeben sich fort. „Wo Christus mit seiner Hilfe anwesend ist,“ ruft der Dichter aus, „da wird das Spinnennetz zur Mauer, wo Christus aber nicht ist, da wird die Mauer zum Spinnennetz!“ Darauf begab sich Felix in die Einsamkeit und benutzt eine alte Cisterne als Zufluchtsort. Dort wird er durch ein Wunder erhalten. Nämlich eine fromme Einsiedlerin, die in der Nähe wohnte, brachte ihm die nötige Speise, ohne zu wissen, wohin sie dieselbe stellte, d. h. sie war in dem Glauben, dass sie sich zu Hause befinde, wenn sie an die Cisterne ging und dem Felix Nahrung brachte. Sechs Monate soll Felix dort gelebt haben. Christus selbst verkehrte mit ihm und reichte ihm Krüge voll himmlischen Wassers in einer Wolke, die in die Cisterne niederstieg. Nachdem dann der Friede wiederhergestellt war, kehrte Felix zur grossen Verwunderung der Nolaner zurück. Als Maximus starb, begehrte man ihn allgemein zum Bischofe, doch Felix lenkte die Wahl auf Quintus, der sieben Tage früher als er zur Priesterwürde gelangt war. Und fern blieb Felix von aller Habsucht. Denn als es den ehemals Proskribierten freistand, ihre konfiszierten Güter wieder zu erlangen, weigerte er sich, trotz alles Zuredens seiner Freunde, in den verlorenen Besitz wieder eingesetzt zu werden. Vielmehr pachtete er sich ein Stückchen Land von drei Morgen und teilte sogar den kümmerlichen Ertrag noch mit den Armen. So ist er dann hochbetagt und voll grossen Verdienstes beim Herrn gestorben.

Die stoffliche Fortsetzung dieses Gedichtes bietet das Carm. Natalitium VI, da es in 469 Versen das Begräbnis und hauptsächlich die sich anschliessenden Wunder des hl. Felix darstellt. Paulin beginnt wieder mit einer Bitte an Christus, ihm die nötige Kraft und den rechten Geist zu verleihen. Er bringe dem Heiligen keine Kostbarkeiten [1]) dar, wie so viele andre, sein Geschenk seien nur Worte. Aber er hoffe, dass sie nicht unnütz sein würden, habe ja Christus das Scherflein

[1]) Vgl. die ausführliche Schilderung Vers 29—46.

der armen Witwe auch angenommen. In den vorigen Büchern habe er die Herkunft, das Leben und die Thaten des Heiligen bis zu seinem Tode beschrieben. „Es bleiben noch die zahllosen Wunder, die sich nach dem Tode begeben haben und deren Zeuge fast jeder Tag ist. Der Heilige liegt nun im Grabe, aber sein Wirken hat erst recht begonnen. Traurig war der Tag für die Erde, aber freudig für den Himmel, an welchem Felix abgerufen wurde. Denn in die Freude, dass er in den Himmel aufgenommen sei, mischte sich die Trauer über den herben Verlust, und alles drängte sich beim Begräbnis an den teuren Toten heran, um ihm möglichst nahe zu sein. Blumen und Kräuter wie im Frühjahr brachte die Erde damals hervor und von einer Engelschar wurde der Heilige in den Himmel getragen. Als er aber begraben war, leuchtete ein Licht aus seinem Sarge hervor. Das Grab ist der wertvollste Schatz Nolas, und war es früher klein und unbedeutend, als Religion ein Verbrechen war, so erheben sich jetzt dort weitläufige Gebäude, deren Grösse nur durch die Anzahl der Menschen, die sie besuchen, übertroffen wird; denn viele strömen herbei, um die mächtige Heilkraft von Felix an sich zu erfahren. Doch aus den vielen Wundern, die sich hier begeben haben, will ich nur eines auswählen. Ein armer Bauer besass nur zwei Stiere, die sein ganzes Gut bildeten. Er machte mit ihnen Lastfuhren oder bestellte fremde Aecker, und hielt die Tiere besser als sich selbst und seine Kinder. Eines Nachts werden sie ihm gestohlen und er weiss sich in seiner Angst keine andre Hilfe, als schleunigst zum hl. Felix zu eilen und dessen Beistand anzurufen. In einem zuerst rührenden Gebete [1]) wendet er sich an den Heiligen und sucht dann in echt bäurischer Weise einen Pakt mit ihm einzugehen: Er verlange die Stiere zurück und zwar sogleich an Ort und Stelle, während er die Diebe dem Felix überlasse.

[1]) Hier finden sich einige Vergilverse, Vers 260 In te pauperies caput inclinata recumbit | Felix sancte meos semper miserate labores, cf. Aen. XII, 59. VI, 56. Interessant ist die Forderung des Bauern Vers 286 f., er verlange die Tiere einzig und allein am Grabe des Felix zurück.

Als es Abend wird, liegt er immer noch vor dem Heiligen im Gebete und kann nur mit Gewalt vom Grabe losgerissen werden. Als er nach Hause kommt, sind die Stiere noch nicht da, er beschliesst in seiner Trauer, im Stalle zu übernachten. Mitten in der Nacht hört er an den Stall klopfen; als er öffnet, sieht er seine geliebten Tiere vor sich, die mit den Hörnern an die Thüre geschlagen hatten, um ihn zu wecken. Ganz ausser sich vor Freude begrüsst er die Tiere und führt sie am Morgen zum Heiligen, um ihm zu danken und dem Volke das grosse Wunder zu verkünden. Dort angelangt, bittet er den Felix um die frühere Sehkraft seiner Augen, die infolge des vielen Weinens um den Verlust stark gelitten hatte. Gesund kehrt er darauf mit den beiden Stieren nach Hause zurück."

Das nächste Gedicht, das siebente der ganzen Reihe, handelt wieder von Wundern des Heiligen. Im Anfange bemerkt Paulin, dass sein Frühling der Geburtstag des Felix sei; und wie im wirklichen Frühling die Vögel ihre Stimme in Feld und Wald erschallen liessen, so möge Gott auch ihm zu seinem Frühling die Zunge beredt machen, damit er die Wunder des Heiligen besingen könne.[1] Zunächst wird über die nachhaltige Austreibung von Dämonen berichtet, die der Heilige bewirke. Dann erzählt Paulin ein Wunder, welches sich mit Theridius, einem seiner Freunde, begeben, der gleichfalls aus Gallien stammte und sich dem hl. Felix geweiht hatte. Infolge der Unvorsichtigkeit eines Dieners, der die Lampen auslöschte, hatte sich Theridius einen eisernen Haken ins Auge gestossen und wagte nicht ihn herauszuziehen, um das Auge nicht noch mehr zu verletzen. In langem Gebete wendet sich der Verletzte an den Heiligen; er möge nicht seine vielen Sünden ansehen, sondern Gnade walten lassen und ihn aus der Gefahr befreien. Sofort liess ihm Felix seine Hilfe an-

---

[1]) Vers 44 ist fast wörtlich von Sedulius im Carm. Pasch. I, 26 aufgenommen worden, wie überhaupt Paulin von Sedulius stark benutzt wird; vgl. die Noten Huemers in seiner Ausgabe. Hierzu kommt noch Sedul. I, 103: Paul. X, 255. I, 335: X, 169; III, 283: XIX, 23. XXIII, 311.

gedeihen, der Haken löste sich von selbst und das Auge wurde geheilt. Mit einer Glorifikation des Heiligen schliesst das Gedicht.

Das achte Carmen Natalitium versetzt uns in die Zeit, als Alarich mit den Westgoten Italien verwüstet, es ist für den 14. Januar 401 verfasst. „Und wenn ich unter Goten und Alanen den Geburtstag feiern sollte,“ heisst es, „wir halten bei Felix aus und meine Zunge würde den Heiligen nach wie vor besingen. So haben auch einst die Juden trotz der Bedrängnis durch die Aegypter ihr Passah gefeiert, zu dessen Gedenken sie noch heute ungesäuertes Brot essen. Auch wir wollen uns in der stürmischen Zeit über unsre Heiligen erfreuen. Und glaubet nicht — diese Worte sind für den Standpunkt Paulins besonders interessant — dass die Heiden uns an Waffen oder Kraft überlegen sind; Gott hat sie wegen unsrer Sünden über uns gesendet,[1]) um uns durch den Schrecken des Todes auf den Weg des wahren Lebens zu leiten. Vertrauen wir daher auf Gott, unsre Waffe sei das Zeichen des Kreuzes. Gott wird innerhalb der Mauern unser Turm sein, wie er auch ohne Mauern die Mauer ist.“ Hierauf werden aus dem alten Bunde einige Beispiele für die gnädige Hilfe gebracht, die Gott den Gläubigen zu teil werden liess. „Und wenn wir uns an den hl. Felix wenden, um eine Bitte bei Gott für uns einzulegen, so ist das nichts Neues; denn schon oft haben die Heiligen bei Gott für die Sünder gebeten.“ Dafür werden drei Beweise aus dem alten Bunde angeführt. Auf Felix müsse man jetzt bauen. Wie Daniel zu Babel die Wildheit des Löwen durch sein Gebet besiegt habe, so möge auch Felix mit Christi Willen die Macht der Barbaren vernichten, das Kriegsfeuer dämpfen und dem Erdkreise den Frieden geben. „Denn Felix ist noch mächtiger als Daniel. Er hat einen Mann, der auf entsetzliche Weise vom Teufel besessen war,[2]) vollständig geheilt. Und täglich sind wir

[1]) Vgl. hiermit Orient. common. II. 173 f. und das Carm. de provid. divina 67 ff.

[2]) So dass er geraubte Hühner roh verzehrte und gleich den Hunden Knochen und das Fleisch von Tierkadavern ass.

Zeugen der grossen Wunder, die er vollbringt. So hat er kürzlich, als unser Haus brannte, mit eigener Hand den Flammen Einhalt gethan und den Brand gelöscht. Wie er damals völlige Windstille gebot, so möge er uns auch jetzt vor Kriegsunglück und Not bewahren."

Mit Freudenbezeigungen über die Wiederkehr des Geburtstages beginnt das neunte Gedicht, welches 647 Verse umfasst. Zuerst verbreitet sich hier der Dichter ziemlich weitläufig über die christlichen Feste und über die Bedeutung, die sie für den wahren Christen haben. Der jetzige Geburtstag des Heiligen sei für ihn um so wertvoller, als der Dakerbischof Niketas versprochen habe, ihn in Nola mitzufeiern. „Dafür gebührt dem Heiligen besonderer Dank, denn nur er kann unsren Freund dazu bewogen haben. Und euch, die Apostel, die Propheten und die Märtyrer, bitte ich alle am Geburtstage teilzunehmen, nicht meinetwegen, sondern zur Ehre des Felix und weil Nicetas zu kommen versprochen hat." Es folgen dann allerlei mystische Spekulationen und mehrmalige Beantwortungen der Frage, die sich der Dichter selbst vorlegt, was er thun solle, um den Nicetas würdig zu empfangen, den er vier Jahre nicht gesehen habe. Nicetas habe weder die Schrecken des Winters noch des Gotenkrieges gescheut, er komme. „Ohr und Hand wollen wir uns zu neuem Bunde reichen. Und nun lasse mich dir erzählen, wie es mir inzwischen gegangen ist." Hier gibt nun Paulin eine ausführliche Beschreibung von dem Aeusseren und Inneren der Felixkirche. Besonders interessant ist der Bilderschmuck, den der Dichter Vers 405—439 und 514—541 eingehend schildert. Paulin sagt, dass solcher Schmuck noch selten sei; er habe ihn anbringen lassen, um das Landvolk, welches noch nicht lange dem Heidentum entrissen sei, zum Beschauen und zum Lesen [1]) aufzufordern, damit es sich nicht allzuviel mit

[1]) Es waren Inschriften mit den Bildern vereinigt, wahrscheinlich Verse, vgl. Vers 584 Quae super exprimitur titulis, ut littera monstret| Quod manus explicuit. Die Bilder waren in ziemlicher Höhe angebracht nach Vers 512 f.

Essen und Trinken abgebe und zugleich Belehrung und Förderung für den christlichen Sinn und Glauben finde. Zum Schlusse bringt Paulin eine Anzahl christlicher Lebensregeln in der Form von Gebeten, deren Inhalt dem Alten Testament entlehnt ist. Ihre Form erinnert durchaus an den letzten Teil des Gebetes von Ausonius[1]) (II, 104 ff. p. 10 Peiper) und ist jedenfalls auch danach gebildet worden.

Mit dem neunten ist das zehnte Gedicht eng verwandt, da es in 325 Versen eine Schilderung der weiteren Baulichkeiten gibt, die sich zu Ehren des hl. Felix bei Nola erhoben. Besonderen Wert hat hier wieder die Beschreibung von Gemälden, die in der Basilika angebracht waren, vgl. Vers 20 bis 27 (und 170 f.). Ausserdem gedenkt Paulin eines Wunders, welches sich mit zwei elenden Hütten in der Nähe der Gebäude begeben. Paulin wünschte sie abzubrechen, doch die Besitzer wollten sie nicht hergeben. Eines Nachts bricht dort Feuer aus; die Gebäude des hl. Felix sind in Gefahr, doch Paulin fleht zum Heiligen und mit einer Reliquie, einem Stückchen des hl. Kreuzes, wendet er das Feuer glücklich ab. Am andern Morgen zeigt es sich, dass nichts weiter als die eine von den beiden Hütten niedergebrannt ist; die andre wurde kurz darauf vom Besitzer mit eigner Hand niedergerissen. — Die Neubauten, welche Paulin selbst hatte herrichten lassen, werden hier in das gehörige Licht gestellt und allerhand mystische Spielereien damit verbunden, wie überhaupt die frühere einfache und klare Sprache und der ungekünstelte Ausdruck Paulins in diesen Gedichten schon einer gewissen Ueberladung und Breite und vielfacher Wortspielerei Platz gemacht hat.[2]) So wird die Veränderung eines alten Kohlgartens in ein Wasserbassin mit der Umkehr des Menschen zu Gott in Beziehung gesetzt (Vers 270—300) und Vers 320 f. heisst es: „Wir wollen sterben, auf dass wir nicht sterben

[1]) Es wird auch dem Paulin, aber ganz ungerechtfertigterweise beigelegt.

[2]) Vgl. hierzu Vers 175 ff. 184 ff. 193 ff. 205 ff. 215—222. 229 ff. 314 ff.

und wollen das todbringende Leben mit lebenbringendem Tode bedecken."

In dem elften Gedichte handelt Paulin ganz im allgemeinen über die Verehrung der Heiligen. „Wie Gott die Sterne am Himmel verteilte, so hat er seine Heiligen über die Länder des Erdkreises zerstreut. Um die Welt von den geistigen Krankheiten zu heilen, liess Gott Heilige erstehen, und zwar meist in den grösseren Städten, damit sie um so besser wirken könnten und den alten Aberglauben vertrieben." Dann zählt der Dichter die Städte auf, deren Heilige die Apostel geworden sind und knüpft hieran einen heftigen Ausfall gegen den Isiskult.[1]) Dann wird über andre Märtyrer[2]) kurz gehandelt, worauf der Dichter zu seinem Heiligen übergeht. „Er befreite die Stadt von ihren unzüchtigen Sitten und ward zu ihrem Arzte, leuchtend erschien er, wie der Morgenstern der Sonne vorhergeht. Und er ist es heute noch, indem er die bösen Geister austreibt, welche früher als Götter verehrt wurden, wie sie selbst noch von sich aussagen. Weil er in seinem körperlichen Leben nicht alles vollbringen konnte, so überdauerte seine Macht den Tod und so ist er uns der helfende Beschützer geblieben. Doch die Märtyrer helfen nicht bloss dem Lande, in dem sie gewohnt haben, denn viele sind in andre Gegenden übertragen worden, weil ja der Christenglaube in der ersten Zeit nicht überallhin gelangen konnte. Damit machte Konstantin den Anfang, der den Andreas und Timotheus nach seiner neuen Hauptstadt überführte. Und überall, wo die Heiligen durchgezogen sind, hat sich die Hand Gottes an ihrer Macht bewiesen. Ausserdem erbaten sich viele Menschen einen kleinen Teil vom Körper des Heiligen und so sind die heilkräftigen Reliquien an vielen Orten zerstreut." Hierauf beschreibt Paulin ein Wunder, welches sich kürzlich am Grabe des hl. Felix zugetragen hatte. „Ein Mensch war nämlich in unsre Kirche geflohen[3]) unter dem

[1]) Mit der Bestimmung des Gottesbegriffes Vers 134 ist Prud. Apoth. praef. 1 zu vergleichen.

[2]) Zu Vers 144 ff. ist Prud. Perist. XIII, 87 ff. heranzuziehen.

[3]) Das Asylrecht der Kirchen war schon von Theodosius anerkannt.

Vorwande, ein Fahnenflüchtiger zu sein. Nachdem er fast einen Monat bei uns geweilt und die Wächter sicher gemacht hatte, stahl er eines Nachts aus der Kirche eine goldene Kreuzlampe, welche mit Edelsteinen reich besetzt war. Am nächsten Morgen machte er sich auf den Weg nach Rom, um den Raub dort zu verkaufen. Als der Diebstahl entdeckt wird, werden sofort Leute ausgeschickt, den Dieb zu fangen; einem von ihnen gelingt es auch, in der Nähe des Vesuvs seiner habhaft zu werden. Als er am Tage des hl. Priskus (9. Mai) zurückgebracht wird, erzählt er das Wunder, dass er auf seinem Wege nirgends vorwärts gekonnt, sondern immer wieder zurückgeschritten sei und dass der Schlupfwinkel, den er für seinen Raub als Versteck ausgesucht habe, ganz unter freiem Himmel gewesen sei." Hierauf gibt der Dichter in längerer Rede Erklärungen über die Form und Bedeutung des Kreuzes [1]) und geht dann zu einem andern Wunder über, welches sich mit dem geraubten Kreuze zugetragen hatte. Den Schluss des Gedichtes bildet eine Verherrlichung des Kreuzes in symbolischer Auffassung, wie sie in der späteren christlichen Dichtung immer häufiger wurde.[2])

Das zwölfte der Geburtstagsgedichte erzählt drei weitere Wunder, die der Heilige Nolas vollbrachte. „Ein Mann aus Abella hatte ein Schwein hierher gebracht, welches er dem hl. Felix weihte. Nachdem er es geschlachtet, gab er bloss die gekochten Eingeweide und den Kopf den Armen, das übrige behielt er für sich und nahm es mit zurück. Doch kaum war er tausend Schritte entfernt, als er vom Pferde fiel und sich nicht zu rühren vermochte. Das Tier aber läuft nach Nola zurück, wohin auch der Verunglückte von den Seinigen gebracht wird. In langem Gebete wendet er sich an den Heiligen und nachdem er ihm seine Schuld bekannt und das ganze Schwein den Armen gegeben, wird er von

---

[1]) Vers 639 ff. wird benutzt von Sedul. Carm. Pasch. V, 188 ff.

[2]) Vgl. Fortunati Carm. II, 1—6. Pauli et Petri Carmina XLVIII (Poet. lat. aevi Carol. I, 78). Alcuini Carm. VI (ib. p. 224). Hrabani Carm. LXII. LXIV. LXIX. Hymni incertae orig. XVIII (ib. II, 222 f. 225. 257).

seinem Leiden erlöst und erlangt den freien Gebrauch der Glieder zurück. Durch die Hilfe des Heiligen geheilt, wendet er sich gesund von dannen. „Ein Lobgesang auf den hl. Felix beschliesst dieses Wunder (Vers 254—300). Hierauf folgt ein zweites. „Einige Landleute aus Apulien in der Nähe von Benevent hatten für den Heiligen ein Schwein aufgefüttert. Als sie es aber nach Nola bringen wollen, bleibt es nach ganz kurzer Wegstrecke liegen, da es sich vor Fett nicht weiter rühren konnte. Da sie nicht leer vor den Heiligen kommen wollen, so beschliessen sie, statt dieses Tieres ihm so viel Junge zu weihen, als es Jahre zählte. Doch als sie in Nola angelangt sind und am nächsten Morgen aufbrechen wollen, finden sie das Tier vor ihrer Herberge stehen. Kein andrer als Felix kann es hierher gebracht und so sicher geführt haben.“ Den Schluss des Gedichtes bildet eine dritte Wundererzählung. Einige Leute hatten dem Heiligen eine junge Kuh gelobt; als sie gross geworden war, wollten sie dieselbe nach Nola bringen. Doch das Tier lässt sich nicht anschirren, sondern wendet sich zur Flucht. Kurz darauf aber kommt es ganz zahm zum Wagen und lässt sich vor die beiden Zugstiere spannen, gleich als ob es seiner Pflicht gegen den Heiligen eingedenk sei. In Nola wird das Tier ohne jeden Widerstand zur Schlachtbank geführt. „Ja, setzt der Dichter hinzu, froh ging es für das Gelübde seiner Herren in den Tod.“ Dieser Zusatz bezeichnet einen Grad von religiöser Schwärmerei, welcher demjenigen des Sulpicius Severus nichts nachgibt.

Das letzte von den erhaltenen Geburtstagsgedichten ist zugleich das längste, es umfasst 858 Verse, und zwar folgen auf 104 Hexameter 167 jambische Trimeter, 36 Distichen und als Rest 515 Hexameter. Im Anfange preist der Dichter die Wiederherstellung des Friedens, welche durch die Besiegung des Radagais im Jahre 405 erfolgte. Sie wird der Fürbitte aller Heiligen zugeschrieben, und Felix hat keinen geringen Anteil daran gehabt. Dann nimmt sich Paulin vor, die Verdienste und Wohlthaten zu besingen, die er selbst von seinem Heiligen erfahren hatte; das wolle er in verschiedenen Versmassen thun, da diesmal zum Geburtstage des Felix teure

und werte Gäste anwesend seien, wie Turcius, Suerius, Eunomia und Melania. Es folgen dann Betrachtungen über den Tod und über die Verehrung der Heiligen an ihrem Todestage. Darauf handelt Paulin von dem unblutigen Martyrium des Felix und versteigt sich zu der Erklärung, dass dessen Todestag zu preisen, während er über seinen eigenen Geburtstag [1]) wehklagen müsse. Felix habe ihm dieses Jahr zwei Knechte Christi geschenkt, die früher in der Welt hohe Stellungen besessen hätten, aber durch Christus selbst arm geworden wären und dadurch für sein Reich gewonnen seien, nämlich Turcius Apronianus und Pinianus aus dem Geschlechte der Valerier. Hierauf fordert der Dichter diese sowie andre seiner Gesinnungsgenossen auf, mit ihm den hl. Felix zu besingen und ihm zu danken. Dann wendet sich Paulin in den Hexametern an Felix, um ihm für seine Güte zu danken. „Wenn meine Beredsamkeit wie Stromeswellen dahinflösse und ich einen tausendfachen Mund und hundert Zungen besässe, so könnte ich nicht alles besingen, was du, o Felix, an mir gethan; eher könnte ich die Haare auf meinem Haupte zählen. Denn schon von früher Jugend an hast du mir beigestanden und unter deinem Schutze blieb mein Richtbeil frei von Blut. Und als ich in Spanien weilte, war ich im Geiste stets bei dir. Du hast mir Leben und Besitz gerettet, als ich unter der schnöden Anklage des Brudermordes stand.[2]) Seither verliess ich die Welt, das Vaterland und meinen Besitz und habe das alles mit einem gottgeweihten Leben vertauscht. Das habe ich dir alles zu verdanken und nun habe ich dein Haus zu dem meinigen gemacht. Und dass ich mich meines

---

[1]) Vers 183 Maledictus ergo sit dies quo sum miser | Ad iniquitates ex iniquis editus; vgl. Job. 3, 3.

[2]) Dies geschah jedenfalls kurz vor der Uebersiedelung nach Nola. Es ist daher wahrscheinlich, dass diese schwere Anklage, die nur hier (Vers 416 ff.) erwähnt wird, den Plan Paulins beschleunigt hat, sich ganz von der Welt zurückzuziehen; vgl. 423 docuit rerum post exitus ingens | Quo mutata mea est sors et sententia vitae | Abiurante fide mundum patriamque domumque; vgl. Vers 450 f. Im übrigen s. Buse a. a. O. I, 156 f.

Besitzes entäussert habe, hat mir nur köstlichere Güter eingetragen, welche die Armut Christi verleiht. Du, o Felix, hast mich arm gemacht, um mich zu bereichern, du wolltest mir denselben Lebenswandel geben, den du geführt hast. Die breite Strasse des Reichtums ist nicht für den Nachfolger Christi bestimmt, der arm sein soll und der einen schmalen Pfad zu gehen hat.“ Hierauf dankt Paulin dem Heiligen, dass er sich gerade ihm so günstig erwiesen, ihm Land geschenkt, den Bau eines Hospizes ermöglicht und ihm seine irdischen Ueberreste hinterlassen habe. Er beschreibt die Auffindung des Sarges mit den Ueberresten des Heiligen und dann die Gewährung des Wassers aus der Stadt, nachdem die ganzen Gebäude aufgeführt waren. Ausführlich wird die Erneuerung der alten Wasserleitung geschildert, die das Wasser aus den Bergen von Abella hinabführte, aber im Laufe der Zeit verfallen war. Die Ausführung und glückliche Vollendung des Baues wird dem Beistande des Felix zugeschrieben. Am Schlusse ergeht die Bitte an Christus, sein lebendes und ewiges Wasser möge nie aufhören, im Herzen des Dichters thätig zu sein. — Dies Gedicht, dessen Inhalt wir nur ganz kurz andeuten konnten, gehört zu den wichtigsten der Carmina natalitia, da Paulin hier eine ganze Menge von Zügen aus seinem Leben behandelt, indem ja den Hauptinhalt das Verhältnis des Dichters zu dem von ihm verehrten Heiligen bildet. Freilich ist die Breite in der Erzählung und der Hang zur Rhetorik hier so stark ausgeprägt, dass man den früheren knappen und eleganten Stil Paulins gar nicht wiedererkennt.

Das vierzehnte Gedicht besteht nur aus einem Fragment von 35 Versen und zwar ist uns nur der Anfang erhalten. Denn Paulin bittet hier in gewohnter Weise den Felix um Beistand für sein Gedicht[1]) und erklärt, dass er nicht die zahllosen

[1]) Das Gedicht ist dadurch interessant, dass Paulin als 16. Vers „Quae nec mens humana capit nec lingua profari“ den Vers 5 von Ausonius' Gebet mit geringer Veränderung benutzt. Die übrigen bei Migne (61, 671 ff.) abgedruckten angeblichen Fragmente aus Natalitien

Thaten der Heiligen, sondern nur das besingen wolle, was Felix an ihm und andern Grosses gethan.

Wir gehen nun zu den andern uns erhaltenen Gedichten Paulins über.

Wahrscheinlich aus dem Jahre 398 stammt das in 85 sapphischen Strophen geschriebene Geleitgedicht für den Dakerbischof Nicetas, denn Carm. Natal. IX, 333 spielt der Dichter auf diese Anwesenheit des Nicetas im Jahre 398 an. Der Dichter begleitet den scheidenden Freund auf seiner Rückreise im Geiste und wünscht ihm glückliche Fahrt zu Wasser und zu Lande. In lebendiger Schilderung führt er vor, wie freudig Nicetas überall auf dem Rückwege begrüsst wird, und er bedauert, nicht selbst dabei anwesend zu sein. Eine grosse Rolle hierbei spielt der stete Vergleich mit ähnlichen Scenen aus dem Alten Testamente, da ja Nicetas den Helden des alten Bundes an Frömmigkeit gleichkomme und unter dem Schutze Gottes stehe. Ausserdem aber gibt uns Paulin ein schönes Bild von der Thätigkeit seines Freundes. „Dort, wo der Nordsturm an der riphäischen Küste die Ströme zu Eis erstarren lässt, hast du die eisigen Herzen der Menschen mit Himmelswärme geschmolzen. Abgelegt haben die Besser ihre Wildheit und sind dir gleich sanften Schafen in die Halle des Friedens gefolgt; nie haben sie im Kriege ihren Nacken gebeugt, aber du konntest ihnen das Joch Christi auflegen. Wo früher wilde Bergvölker hausten, da wohnen jetzt friedliche Mönche. Der Räuber ist ein Raub der Heiligen geworden und seufzt über seine frühere Missethat ... Der ganze Norden nennt dich Vater, auf deinen Wink wird der Skythe zahm, Geten und Daker suchen dich auf. ... Du schufst aus Wölfen Lämmer und mit dem Rinde zusammen nährst du Löwen mit Spreu. ... Am Ende des Erdkreises lehrst du die Barbaren mit römischem Herzen Christus besingen und führst sie zu keuschem und friedfertigem Leben. ... Und wenn du

---

sind Bruchstücke aus früheren Geburtstagsgedichten; Carm. XXX p. 671 ff. sind Stücke aus Natal. XI, Carm. XXXI: Natal. XIII, 27 ff.; XXXII: ib. 344 ff. 361 ff. 627 ff.

zu Hause freudig aufgenommen wirst, so denke auch an mich. Denn nichts ist im stande, meine Freundschaft zu dir aufzulösen.[1]) Sei stets bei mir, wenn du auch wieder in der Heimat weilst, denn auch unser Land hat ein Recht auf dich.“ Ein schönes Geleitgedicht für den scheidenden Freund, dem es gelungen war, nördlich der Donau eine grosse Missionsthätigkeit zu entfalten! Die poetische Uebertreibung spricht hier allerdings ein grosses Wort mit und die gewohnte biblische Phrase ist etwas stark aufgetragen, aber das Gedicht hat Leben und ist anschaulich und zeigt uns, dass Paulin die Form der sapphischen Strophe noch ganz gut beherrscht.[2])

Mit diesem Gedichte etwa gleichzeitig ist die poetische Epistel an Jovius geschrieben.[3]) Dieser war ein Verwandter Paulins und obwohl Christ, kümmerte er sich doch mehr um die heidnische Litteratur und las Cicero und Demosthenes, Xenophon und Plato, Cato und Varro. Natürlich schrieb er auch Gedichte heidnischen Inhalts, er war also ein Gegenstück zu Ausonius. Ein Unglücksfall, der den Paulin wie den Jovius gleichmässig betroffen hatte, gab ersterem die Veranlassung, die völlige Bekehrung des Verwandten zu versuchen und zwar in Prosa wie in Versen. Beide Schreiben, die vielleicht ursprünglich vereint waren, liegen noch vor. Das Gedicht umfasst 166 Verse und ist besonders darauf berechnet, den Jovius von seiner Beschäftigung mit der heidnischen Litteratur abzubringen und der hl. Schrift zuzuführen. „Möge sich deine Dichtkunst christlichen Stoffen zuwenden und möge dir das himmlische Licht aufgehen! Lass ab, das Urteil des Paris und die Kriege der Giganten zu besingen! Du bist jetzt älter geworden und musst an ernstere Dinge denken. Versenke dich nun in das Göttliche, so wirst du Gott näher stehen und

---

[1]) Mit Vers 281—316 ist Carm. XI (der erste Brief an Ausonius) 41—68 zu vergleichen.

[2]) Die poetischen Lizenzen 167 fidēi, 287 er mus, 309 diē gehören der Zeit an; schlecht gebildet ist Vers 7. Hraban (de universo XVI, 2) scheint der einzige zu sein, der aus dem Gedichte Anführungen gemacht hat. Ueber Nicetas und seine Thätigkeit vgl. Buse a. a. O. I, 329 ff.

[3]) Vgl. über ihn Buse a. a. O. II, 24 f.

ihn lieben lernen, auf dass du von Christus wieder geliebt werdest. Du willst den Anfang der Welt kennen lernen? Lass ab von den Fabeln Epikurs und wende dich zu Moses, der die Schöpfungsgeschichte beschrieben hat; verachte die Steine der Pyrrha und den Lehm des Prometheus. Und willst du den Anfang der Dinge erkunden, so lies bei Johannes über das Wort, welches Gott war. Und das Wort wurde Fleisch, Jesus kam in die Welt als Mensch, um uns zu erlösen. Und dass Gott Macht über die Elemente hat, erkenne an dem Durchzuge der Juden durchs Rote Meer und an der wunderbaren Errettung des Jonas. Frage doch den Plato oder den Aratus oder Manetho, unter welchen Zeichen das geschah, als Ezechias den Lauf der Gestirne änderte und die Sonne bei Gibeon stille stand! Und Christus hat durch seine Worte und Thaten von der Macht Gottes gezeugt. Solchem wende dich jetzt zu, besinge die Thaten des alten und neuen Bundes! Dann werde ich deine Gedichte hoch achten und dich auch als Geistesverwandten begrüssen."

In unbestimmte Zeit, jedenfalls aber in die christliche Epoche Paulins fällt das grosse Gedicht an Cytherius in 942 abwechselnden jambischen Trimetern und Dimetern, einem Masse, welches der Dichter auch sonst angewendet hat. Den Hauptinhalt, wenigstens des ersten Teiles, bildet die Schilderung einer unglücklichen Seereise eines Martinianus. Diesen hatte Cytherius mit einem Briefe an Paulin versehen, der ihm als Empfehlungsschreiben dienen sollte. Martinianus war von Narbo aus zu Schiffe gereist, um von da an die campanische Küste zu gelangen. Aber kaum war das Schiff aufs hohe Meer gelangt, als es, vor Alter morsch geworden, einen Leck erhielt und allmählich auseinander ging.[1] Der Lenker des Schiffes sucht sich zuerst zu retten, doch Gott verschonte nur diejenigen, welche Christen waren oder doch werden wollten, alle übrigen gingen unter. Martinianus, der wie einst Jonas bei der grossen Gefahr schlief, wird durch den Lärm geweckt und nur durch die Hand Christi gerettet, indem er vom Schiffe

[1]) Die Schilderung Vers 38 f. genau nach Aen. I, 122 f.

in einen kleinen Kahn springt. Das gibt dem Dichter Gelegenheit zu einer kleinen Abschweifung (Vers 205—238) über den Aufenthalt des Jonas im Leibe des Fisches.[1] „Während Martinian auf dem Kahne weilte, befiel ihn ein tiefer Schlaf, aus dem er erst aufwachte, als er sich dem Ufer näherte. Dort findet er, dass er die Briefe des Paulus bei sich trägt. Er verlässt dann mit seinen Genossen in der Nähe von Massilia den Kahn. In der Stadt wird er aufgenommen, aber ohne Reisegeschenk entlässt man ihn wieder. Von neuem begibt er sich aufs Meer und steigt nach glücklicher Fahrt bei Centumcellae ans Land. Sogleich eilt er nach Rom, wo er von den Freunden liebreich empfangen und mit dem Nötigen versehen wird. Die appische Strasse entlang geht er dann bis Capua, wo er sich für den Rest der Reise ein Maultier mietet. Trotzdem er von diesem abgeworfen wird, trägt er keinen Schaden davon und gelangt nun glücklich nach Nola. Ich habe ihn schnell lieben gelernt, zumal er dein Freund, o Cytherius, ist.“ Paulin geht dann auf den Sohn des Cytherius über. Er preist den Vater, dass er den Sohn für den Himmel erziehe. Möge er, wünscht Paulin, an Kraft ein Simson werden, doch von dessen Liebe zum Weibe fern bleiben! Der Vergleich mit Simson wird dann in etwas ermüdender Breite weiter ausgeführt. Hierauf lobt der Dichter den Cytherius, dass er den Sohn in die Hand des Severus gegeben, da er dort vortrefflich erzogen werde. Er wünsche, dass der Knabe dem Joseph gleiche an Keuschheit und später an Macht, auf dass sich der Vater dereinst an der Machtfülle des Sohnes gleich Israel erfreuen könne und der Sohn an den Eltern Vaterstelle vertrete. Mit einer Ermahnung an Cytherius, nach Gottes Gesetz und Willen zu leben, schliesst das Gedicht, welches wegen seiner Weitschweifigkeit und Breite und wegen der Ueberladung mit biblischer Phrase zu den am wenigsten anziehenden Paulins gehört.

---

[1]) Hier begegnet Vers 225 ein kaum zufälliger Anklang an das Carmen de Jona 101 „Conclusus neque tinctus aquis maris intimus exter“. Auch ist der Abschnitt bei Prud. Cath. VII, 114—125 zu vergleichen.

Weiter besitzen wir von Paulin ein christliches Epithalamium, geschrieben für die Hochzeit der Ia und des Julianus, der ein Sohn des campanischen Bischofs Memor und ein Freund des Dichters war. Das Gedicht besteht aus 120 Distichen und ist in bewusstem Gegensatz zu den heidnischen Vertretern dieser Gattung verfasst, die wegen ihrer sinnlichen Keckheit und Derbheit damals sehr beliebt war.[1] So beginnt Paulin mit den Worten: „Einträchtige Seelen verbinden sich in keuscher Liebe.“ Er wünscht, dass statt Juno, Cupido und Venus in das Hochzeitgemach Eintracht, Scham und Frömmigkeit einziehen mögen. Keine rauschende Feier möge mit dem ernsten Akte verbunden werden, fern bleibe Glanz und Ueppigkeit und die Braut sei alles äusseren Schmuckes ledig, um den Schmuck der Seele und des Herzens nicht zu verlieren. Unberührt bleibe ihr Antlitz von allen Schönheitsmitteln und sie erhöhe ihr Haar nicht zum Turme, um nicht ein Lockmittel zur Unkeuschheit zu bieten. Es folgen einige Beispiele aus der Bibel dafür, dass nur die äussere Einfachheit gleichbedeutend mit der Züchtigkeit sei. Sodann wird auf die unbefleckte Empfängnis der Maria hingewiesen, die als ein Vorbild für alle Menschen gelten solle. Das Brautpaar möge das Kreuz als Joch auf sich nehmen und sich lieben, wie die Kirche Christus liebe. Der Dichter erblickt dann im Geiste die Trauung des Paares durch die beiden Väter, die Bischöfe Memor und Aemilius. Zum Schluss wird der Segen Christi herabgefleht, dass beide eine keusche Ehe führen oder doch in ihren Kindern ein keusches Geschlecht heranwachsen möge. — Das Gedicht zeigt recht deutlich, wie tief durchdrungen von seiner asketischen Stimmung Paulin damals gewesen ist. Zugleich aber offenbart es den sittigenden Einfluss des Christentums gegenüber der alten Roheit.

An vorletzter Stelle ist ein Trostgedicht von 315 Distichen zu erwähnen, welches Paulin an die Eltern eines verstorbenen Knaben Namens Celsus gerichtet hat. „Trauer und Freude hege

[1] Man denke an Ausonius, Claudian und das Epithalamium Laurentii.

ich zugleich über den Tod des Knaben, Trauer, weil er so früh den Eltern entrissen wurde, Freude, da er so zeitig des Himmels teilhaftig wurde.“ Nach kurzer Erwähnung der Todesart des Knaben knüpft der Dichter an die Trauer der Eltern um das frühzeitig verlorene Kind eine ziemlich weitläufige Darstellung der Menschwerdung Christi und der Erlösung der Welt an und erweist dessen Göttlichkeit durch seine Wunder. Da Christus den Tod besiegt habe, so sei es nötig, dass die Menschen den Tod nicht mehr fürchten. „Der Mensch muss an Christus glauben. In der ganzen Natur gibt es ein fortwährendes Sterben und Wiederauferstehen. Der Mensch als Herr der Natur hat eine einzige solche Auferstehung und zwar eine körperliche, um den Lohn seiner Thaten zu ernten, wie Jesaias und Jesus selbst gelehrt haben. Höret auf zu trauern, ihr Lieben, denn Trauer kommt nur denen zu, welchen die Hoffnung, also der Glaube fehlt, und Jammer gebührt sich für die Sünder.“ Hierauf stellt der Dichter seine Reue und Zerknirschung über seine Sünden dar und schildert erst mit heidnischen und dann mit christlichen Farben die Schrecken der Hölle. Um sich hiervon zu lösen, solle der Mensch den Vorschriften Christi nachkommen und mildthätig und barmherzig sein. Und niemand möge sich des Seinigen rühmen, es stammt ja alles von Gott. „Und wenn ihr euern Sohn wiedersehen wollet, so glaubet an Christus, auf dass ihr in den Himmel kommt, wo der unschuldige Knabe jetzt weilt. Das sei euer Trost, dass der Gerechte des Himmels teilhaftig wird, während den Sünder ewige Strafe trifft. Jetzt sitzt der Knabe in Abrahams Schoss und Eleazar erquickt ihn mit kühlendem Nass. Oder er spielt mit den Kindern aus Bethlehem, die Herodes töten liess, in duftendem Haine und flicht den Märtyrern Ruhmeskränze. Und mit den Jungfrauen vereint folgt er dem Lamme Gottes nach. Der du nun, o Celsus, im Himmel wohnst, gedenke meiner bei Gott! Denn solchen, wie du bist, hat Gott das Himmelreich versprochen. So wird auch mein Sohn, der so sehnlich erwartet wurde und nicht am Leben blieb, mit dir am Spiele teilnehmen. Zu Complutum ist er beerdigt worden und zwar

in der Nähe von Märtyrergräbern, um mit Hilfe der Heiligen uns von der ewigen Strafe zu befreien." Mit der Aufforderung an die beiden Knaben, selig miteinander zu leben, und mit der Bitte, der beiderseitigen Eltern bei Gott zu gedenken, schliesst das Gedicht. Der grössere Teil desselben ist fast im Tone einer Predigt gehalten und um die rechte Wirkung zu erzielen, lässt Paulin an vielen Stellen Christus selbst reden. Es ist daher wahrscheinlich, dass die Eltern des Celsus, deren Namen Pneumatius und Fidelis erst am Ende genannt werden, trotz ihres christlichen Bekenntnisses nicht besonders fest im Christentume waren; Paulin hat ihre Gesinnung durch das Gedicht kräftigen und stärken wollen.

Endlich haben wir ein polemisches Gedicht von 254 Versen zu besprechen, welches seine Spitze gegen den heidnischen Aberglauben kehrt und an einen Antonius gerichtet ist. „Zuerst wandten sich die Juden von Gott ab und zum Götzendienst, als sie aus Aegypten errettet waren. Ebenso betet der Heide seine Steine an, die er zu Bildern umgeschaffen hat und oft zu schmachvollen Dingen benutzt. Und dazu will er die Zukunft aus geschlachteten Tieren ergründen! Auch die alten Philosophen gelten mir nichts, weder die Cyniker noch Plato [1]) noch die physische Schule; denn einen Anhänger der letzteren (Diogenes) hat erst ein Bauer gelehrt, was man alles wegwerfen und verachten könne. Und sie sind undankbar gegen Gott, indem sie seine Gaben verschmähen. Und was soll man zu den Göttern und Göttinnen sagen? Die Schwester des Jupiter war zugleich seine Gemahlin und in welch verschiedener Gestalt hat er sich den Töchtern der Menschen genaht.[2]) Ebenso war Janus ein Mensch und zwar ein König, nach ihm ist der Janiculus benannt. Und was ist an der Dea Mater oder Cybele, die den Atys der Zeugungskraft beraubte, der so viel schmähliche Nachfolger gefunden hat? Saturn soll

---

[1]) Nach Vers 39 „Qui (scil. liber Platonis de anima) praeter titulum nil certi continet intus" muss man annehmen, dass Paulin den Inhalt nicht gekannt hat.

[2]) Vgl. hiermit Prudent. in Sym. I, 59 ff.

seine eigenen Kinder verschlungen haben und nur durch eine List seiner Gattin, die ihm an Stelle des Jupiter einen Stein gab, soll Jupiter gerettet worden sein.[1]) Später wurde Saturn von Jupiter aus dem Himmel vertrieben und hielt sich in Latium verborgen;[2]) ihm wurden sogar Menschenopfer dargebracht. Die Sonne verbergen sie als ‚Invictus' in finsteren Höhlen[3]) und das Sistrum der Isis und den Hundskopf scheuen sie sich nicht öffentlich auszustellen.[4]) Den Serapis verwandeln sie in allerlei unwürdige Gestalten und von der Vesta weiss nicht einmal der Priester die Bedeutung. Alles das ist lächerlich und schimpflich. Mich aber hat die Kirche nach langem Umherirren in ihren sicheren Hafen aufgenommen und mir eine ruhige Stätte angewiesen. Felix hat mir allen Irrtum benommen und er wird mir das Paradies öffnen.“ Hierauf erläutert Paulin den orthodoxen Gottesbegriff und geht zu einer kurzen Darstellung der Schöpfung über, um dann die beiden Ausdrücke „Mundus“ und „Kosmos“ zu beleuchten. „Die Welt hat Gott durch das Wort, seinen Sohn, geschaffen und an ihn muss man daher glauben. Der Heide rühme sich daher nicht, wenn er die Götzen[5]) verachtet und es für genug hält, an ein höchstes Wesen zu glauben. Denn wie kann der an Gott glauben, der nicht auch das Wort Gottes liebt!“ Am Schlusse des Gedichtes wird das Verhältnis von Gott und Christus noch näher auseinandergesetzt und die Güte Gottes gepriesen, welche den Sünder nicht vernichte, sondern ihm Verzeihung angedeihen lasse. — Wahrscheinlich ist dieses Gedicht kurz nach dem Jahre 395 abgefasst, da Augustin in seinem 34. Briefe (an Paulin) darauf Bezug zu nehmen scheint.

Ausserdem sind uns in den Briefen Paulins einige Gedichte erhalten. Das längste derselben bildet den Schluss

[1]) Fast mit denselben Worten wird dieser Hergang von Commod. instr. I, 4 erzählt.

[2]) Vgl. hiermit Prudent. in Sym. I, 47 f.

[3]) Vgl. Commod. instr. I, 13, 1.

[4]) Vgl. das Carmen ad Senatorem, Vers 32.

[5]) Das Wort „idolum“ steht hier Vers 203 prosodisch richtig gemessen, was sich bei den christlichen Dichtern nur ganz vereinzelt findet.

von Ep. VIII und besteht aus 54 Distichen. Hier ermahnt Paulin Augustins Schüler Licentius zu einem christlichen Leben. Er möge bei den Zerstreuungen und Verlockungen der Hauptstadt stets das Bild seines Lehrers Augustin vor Augen und im Herzen tragen. Der Dienst im Heere führe zu falscher Ruhmbegierde und so möge er lieber Christus dienen. „Und wie schwer ist es, in der Hauptstadt zu Geltung zu kommen,[1]) wie teuer muss dort alles erkauft werden! Und wenn man dann wirklich Herr geworden ist, so dient man Götzenbildern. Weilst du deswegen in der Stadt und willst du solchem Trug verfallen? Du kannst nicht zweien Herren dienen und die Herrlichkeit des Kaisers ist von derjenigen Gottes so verschieden, wie die Erde vom Himmel.“ Zuletzt beschwört Paulin den Licentius, ihm und Augustin die Liebe zu erweisen, sich aus den Fesseln der Welt zu retten und ein gottgeweihtes Leben zu beginnen.

Kleinere Gedichte religiösen Inhaltes überliefert uns Ep. 32 von Paulin. Severus hatte seinen Freund auf einem Bilde in der Martinskirche zusammen mit dem hl. Martin abmalen lassen und hierauf bezügliche Gedichte (wohl als anzubringende Inschrift) von ihm gefordert.[2]) Dieser Aufforderung kam Paulin in jenem Briefe nach, indem er dem Freunde zugleich Vorwürfe darüber machte, dass er ihn, den Sünder, mit dem Heiligen zusammengestellt. Dieser Auffassung entsprechen die beiden kurzen Aufschriften von drei und sechs Distichen, die Paulin für das Bild übersandte. Ausserdem schickt er ihm ein weiteres Gedicht für das Baptisterium der Kirche, in welchem sich das Bild befand; sein Inhalt handelt von der Taufe. Eine grössere Inschrift in 13 Distichen dient den Bildern der Basilika. Ferner übersendet Paulin seinem Freunde Inschriften für Reliquien und Kruzifixe; desgleichen Aufschriften von Bildern, Kruzifixen und Reliquien aus seiner eigenen

[1]) Mit Vers 17—22 u. 37—50 ist Orient. commonit. II, 93—126 zu vergleichen, cf. besonders Vers 45 mit Orient II, 113.

[2]) Spätere Inschriften aus dieser Kirche bei Le Blant, Inscript. chrét. de la Gaule I, 234; Ztschr. f. d. österr. Gymn. 1881, S. 420 (Huemer) und Paulini Petricordiae Carm. rec. Petschenig p. 3 ff.

Gründung bei Nola und zwar letztere in jambischen Trimetern, in Hexametern und in Distichen. Aus diesem Briefe also lernen wir die Inschriften aus der neuen Martinskirche und von der Grabstätte des hl. Felix kennen. Sie schliessen sich in ihrer anspruchslosen und meist registrierenden Form an die Aufschriften des Damasus an und haben ihrerseits jedenfalls auch zur weitereren Ausbreitung dieser Dichtgattung beigetragen.

Ueberblicken wir nun Paulins poetische Schöpfungen noch ganz im allgemeinen. Ohne Zweifel finden wir hier eine dichterisch veranlagte Natur, die zugleich von dem Kulturinhalte ihrer Zeit erfüllt ist. Mit wunderbarer Leichtigkeit sind unserm Dichter die Verse entströmt, ohne dass derselbe etwa in die Schwatzhaftigkeit und Vielrednerei eines Fortunat verfallen wäre. Paulin tritt uns doch stets als eine feinfühlige und mit zartem Gemüt ausgestattete Natur entgegen, der alles Scharfe und Leidenschaftliche zuwider ist. Vom rein menschlichen Standpunkte aus beurteilt sind die Gedichte an Ausonius die vollendetsten, da hier das tiefe Gefühl des Dichters am schönsten zum Ausdrucke kommt. Ihnen schliessen sich diejenigen an, welche zu besonderen Gelegenheiten an verschiedene Personen geschickt wurden. Dagegen bieten die der Heiligenverehrung entstammenden Gedichte am meisten kulturhistorisch interessante Bilder und Schilderungen. Die christliche Dichtkunst hat ohne Zweifel an Prudentius einen viel begabteren Dichter aufzuweisen, dessen Talent jeder Schranke zu spotten scheint, aber das Menschliche und Milde in den Dichtungen Paulins dürfte immer und immer wieder auf den Leser seinen Reiz ausüben, während sich bei Prudentius ein harter und stolzer Zug geltend macht. Allerdings auch Paulin kann von seiner ererbten gallischen Rhetorik nicht ganz lassen, sie nimmt bei ihm in späteren Jahren immer mehr zu und offenbart sich besonders bei der Darstellung der Wunder seines Heiligen. Aber sie ist doch immer noch von einer gewissen Einfachheit und der sonst so schlichte und natürliche Ausdruck und die Ungesuchtheit der poetischen Sprache helfen oft über jene Partieen leicht hinweg. Was die Anlehnung

Paulins an frühere Muster betrifft, so tritt dieselbe keineswegs so stark hervor, wie bei seinem Freunde Ausonius; allerdings lassen sich Vergil und Juvencus, auch Lucan oft genug erkennen.[1]) Auch ist Paulin kein Sprach- und Verskünstler, er hält hier meist an der Ueberlieferung fest und wandelt nur selten auf neuen Bahnen.[2]) So hält er sich von den neuaufgebrachten poetischen Formen der christlichen Dichter[3]) ziemlich frei und seine Verse zeigen daher ein mehr klassisches Gepräge, als wir es sonst in der christlichen Poesie gewöhnt sind. Ebenso finden sich bei ihm nur wenig Verstösse gegen die Prosodie[4]) und die sonst so beliebten Archaismen sind bei ihm selten; dagegen tritt der Reim bei Paulin schon ziemlich stark auf.[5])

---

[1]) Das wird die Ausgabe von Hartel im einzelnen erweisen.

[2]) Von Neubildungen und seltenen Worten sind zu nennen 19, 168 saxicola. 19, 418 multiconus. 19, 593 nodamen. 19, 618 monogramma. 20. 197 saturamen. 21, 274 (334) decachordus. 21, 283 (25, 199) hymnisonus. 21, 385 (27, 438) cohospes. 23, 290 penetrator. 23, 205 semiperactus. 25, 134 vermifluus. 25, 228 sanctiloquus. 25, 237 sulcator. 27, 81 omnisonus. 27, 165 vegetabilis. 27, 416 cunctamen. 27, 495 coaeternus. 28, 188 castificus. 28, 227 corregnare. 28, 250 nocticolor. 34, 437 iugifluus.

[3]) Zur Alliteration vgl. 14, 69. 16, 37. 21, 511; zur Assonanz 6, 94. 10, 32 f. 20, 382. 27, 117. Wortspielerei findet sich 12, 28. 15, 95. 331 f. 19, 454. 25, 224. 26, 206. 327 ff. 27, 69. 256 f. 282. 288 ff. 28, 206. 265. 292. 321 f. Verse von vier Worten zählte ich vierzehn (6, 202. 9, 41. 15, 230. 360. 18, 123. 19, 143. 396. 521. 20, 388. 21, 546. 26, 303. 28, 227. 36, 207. Ep. 32, Carm. VII, 13). In den 6739 Hexametern, die wir von Paulin besitzen, begegnen 158 mit monosyllabischem Ausgange und 33 Spondiaci.

[4]) Die meisten Verstösse beziehen sich auf kurz gebrauchtes ō im Auslaute, ein Fehler, der damals ganz allgemein vorkommt; vgl. ausserdem 6, 143. 15, 67. 117. 127. 129. 216. 334. 16, 45. 21, 125. 17, 167. 287 u. s. w. Zum Hiatus, der namentlich im letzten Gedichte vertreten ist, vgl. 9, 41. 10, 46. 17, 7. 26, 144. 27, 361. 36, 13. 15. 36. 54. 77.

[5]) Wir besitzen von Paulin im ganzen 6739 Hexameter und 609 Pentameter, eingerechnet die Gedichte in den Briefen. Leoninischer Reim findet sich in 778 Versen (vgl. besonders Ep. 8, Vers 45. Ep. 32. Carm. III, 1. V, 4. C. 6, 310. 10, 147. 15, 116, 286. 19, 375. 396. 20, 95. 25, 85. 28, 24), anders gereimt sind 705 Hexameter (vgl. Ep. 8, Vers 25. 10, 160.

§ 3. Das Carmen de obitu Baebiani.

Handschrift: Parisin. 7558 saec. IX. Ausgaben: Cl. Marii Victoris orat. Massil. aletheias etc. apud G. Morelium, Paris 1560, p. 96 ff. G. Fabricius, poett. vett. eccl. opp. Christ. p. 781 ff. W. Brandes, Wiener Studien XII (1890) 281 ff. Allgemeines: W. Brandes Arch. f. lat. Lexicogr. VI, 46. 168. Wiener Studien XII, 280—297.

Unter der Aufschrift „Bebiani“ ist uns ein Gedicht von 130 Versen erhalten, welches zwar schon mehrmals gedruckt wurde, aber soeben erst durch W. Brandes in einem scharfsinnigen Aufsatze der Litteraturgeschichte zugeführt worden ist. Es behandelt den Tod eines Verius Baebianus, der aus vornehmem Geschlechte gebürtig war. Doch er wie seine Gemahlin Apra sind anderweit unbekannt. Die Einführung des Gedichtes ist in 20 jambischen Trimetern verfasst. „Glücklich der Mann, dem es nicht angerechnet ward, dass er sich erst spät bekehrte! Verius Baebianus ist es, dessen Bildnis hier unter der vergoldeten Decke angebracht ist. Früher lebte er in den Fesseln der Welt, als er aber sein Ende fühlte, wandte er sich Gott zu und bekehrte sich. Heilig wollte er leben, wenn er wieder genesen würde und freudig wollte er sterben als geistig Wiedergeborener.“ Der zweite Teil behandelt in 20 Hexametern die Taufe des Baebianus: „Der Bischof hielt seine Reue für echt und taufte ihn. Während Baebianus Abendmahl und letzte Oelung empfängt, bemerkt er dass himmlischer Wohlgeruch aufsteigt. Seine Gattin erklärt, dass dies von Christus ausgehe und der Bischof fordert ihn auf,

14, 59. 16, 127. 137. 176. 18, 240. 20, 211. 21, 4. 457. 526. 608. 26, 25. 140. 265. 415. 421. 33, 5. 36, 158). Paarweise oder zu dritt gereimt sind die Hexameter an 382 Stellen (vgl. 14, 20 f. 16, 243 f. 278 f. 18, 38 ff. 91 f. 181 f. 458 f. 19, 531 ff. 609 f. 21, 519 f. 817 f. 843 f. 22, 7 f. 128 f. 23, 112 ff. 192 f. 28, 90 f. 221 f. 26, 207 f. 36, 69 f.). In den 609 Pentametern ist die erste mit der zweiten Hälfte gereimt bei 90 Versen, während der Reim des Hexameters und Pentameters in 33 Verspaaren auftritt. Als besonders typisch für den Reim hebe ich 25, 139 f. 34, 119 f. und 175 f. hervor, wenigstens ist er in dem ersten Distichon ganz ausgebildet.

Gott um Verlängerung seines Lebens zu bitten. Doch Baebianus entgegnet, dass der Tod für ihn Gewinn und Christus sein Leben sei. Hierauf wendet sich der Getaufte in 20 asklepiadeischen Versen an seine Gattin, indem er ihr seinen nahen Tod verkündigt und ihren Wunsch, Gott um längeres Leben zu bitten, rund abweist. Zum Himmel aufblickend sieht er plötzlich einen Flammenkreis, in welchen, wie er sagt, keine Frau gelangen könne. Er preist sich glücklich, bei Lebzeiten den Himmel erschaut zu haben.“ Als zweite Hälfte des Gedichtes folgen 40 Hexameter und 15 Distichen.[1] „Darauf verfällt Baebian in einen Starrkrampf: die Gattin hält ihn für tot und sinkt neben ihm nieder. Zwei volle Tage bleibt Baebian in diesem Zustande, während seine Seele emporgetragen wurde und die Herrlichkeit des Himmels erschaute. Dann kehrte sein Geist wieder zum Körper zurück. Am nächsten Tage fängt Baebian wieder an zu reden; nachdem er zum Himmel aufgeblickt, sagt er, die Arme verschränkend: „Ist das alles für mich?“ Man fragt ihn, was er im Himmel sähe, worauf er mit einigen griechischen Worten Antwort gibt und erzählt, wie er von einem Engel emporgetragen worden sei und Gott und Christus, die Gottesstadt und das himmlische Paradies gesehen habe. Darauf legt er seine Hände auf die Brust der Gattin, spricht: „Wir beide sind eines“ und stirbt. Bald darauf verscheidet auch ein Sohn des Baebianus. Und dann, fährt der Dichter fort, wenn die Gattin ihre Kinder grossgezogen hat und auch ihre Stunde schlägt, dann wird der Gatte und der Sohn ihr vom Himmel entgegeneilen und sie bewillkommnen. Und der Gatte wird sagen: „Nun komme wieder zu mir! Aber keine irdische Ehe führen wir hier wie früher, als wir 13 Jahre vereinigt waren und du 25 Jahre alt warst, als ich starb. Zwanzig Jahre zwar war ich älter als du,[2]) aber die Liebe machte uns gleich.

[1]) Wahrscheinlich sind es ursprünglich 20 Distichen gewesen, damit würde das Gedicht symmetrisch sein.

[2]) Nach Vers 41 f. stand Baebian im 46. Jahre als er starb. Vgl. mit der dortigen Zeitbestimmung Prud. praef. 1 ff. Ein andrer Anklang an Prudentius (Psych. praef. 1) ist Vers 2 „pigra credendi mora.“

Jetzt lass uns unter den Frommen die Ewigkeit leben! Schon streckt Gott seine Hand aus den Wolken nach dir und winkt dir, in den Himmel einzugehen. Glückliche Apra, die du auf Erden und im Himmel nur eine Ehe führtest, irdische Ehre wird dir zu ewigem Ruhme im Himmel werden!"

Aus den Anfangsversen ergibt sich, dass das Gedicht zur Erklärung von Bildwerken bestimmt war, wie wir auch solche von Prudentius und Rusticius Helpidius besitzen. Wahrscheinlich waren die Verse auf sieben Stücke verteilt, so dass je zwanzig eine Abteilung bildeten. Ueber den Verfasser war bisher nichts bekannt. Erst Brandes[1]) hat kürzlich auf reiches Material gestützt den Beweis angetreten, dass der Verfasser Paulinus von Nola war. Dieser Beweis ist so schlagend geführt worden, dass man sich jener Thatsache nicht entziehen kann. Allerdings ist die Sprache unsers Gedichtes bei weitem nicht so klar und durchsichtig, wie diejenige Paulins, sie ist oft dunkel; aber die von Brandes beigebrachten Argumente sind doch so stichhaltig, dass dem vorurteilslos Prüfenden kaum ein Zweifel an der Autorschaft Paulins bleibt. Wahrscheinlich ist das Gedicht verfasst, ehe Paulin seinen dauernden Aufenthalt in Nola nahm.[2])

§ 4. Das Carmen ad deum post conversionem et baptismum.

Wir betrachten hier im Anschlusse an Paulin ein Gedicht,[3]) welches ihm früher jedenfalls mit Unrecht beigelegt

[1]) Wiener Studien XII, 288 ff. Als weiteren Beweis führe ich den Endreim jambischer Trimeter in unsrem Gedichte (Vers 4 f. 6 f.; ebenfalls in den Alsclepiadeen 44 f. 55 ff.) und bei Paul. Nol. Natal. XIII, 108 f. 110 f. 136 f. 138 f. 141 f. 161 f. an.

[2]) In den 75 Hexametern findet sich der leoninische Reim zwölfmal, andrer Reim sechsmal, welches Zahlenverhältnis dem bei Paulin oben angegebenen gut entspricht.

[3]) A. Mai, SS. episc. Nicetae et Paulini scripta etc. p. 71, wiederholt in Classici auct. V, 369; vgl. Buse, Paulin v. Nola 1, 141 ff.; Bähr

worden ist. Denn wenn sich auch Aehnlichkeiten mit Paulin vorfinden, so besitzen wir doch genug Distichen des Bischofs von Nola, um bedeutende Unterschiede zwischen seinen Versen und denjenigen unsers Gedichtes zu erkennen. Letzteres besteht aus 120 Distichen, deren Bau und Klang am meisten an das Commonitorium des Orientius erinnern, wovon sich jeder aufmerksame Leser sofort überzeugen wird. Auch die vor Gott tief herabgedrückte Stimmung des Dichters entspricht genau derjenigen des Orientius. Doch ein entscheidender Grund gegen die Autorschaft des letzteren ist der, dass unser Dichter sich vielfach wörtlich an das Commonitorium anlehnt und ihm sogar einen Halbvers entnimmt.[1]) Sonstige Anlehnungen an christliche oder heidnische Dichter sind mir nicht aufgefallen.[2]) — Das ganze Gedicht ist eine Anrufung an Gott, dessen Eigenschaften und Grösse im Anfange gepriesen werden. Alles was der Mensch sehe, habe Gott geschaffen und alles Geschaffene stimme im Lobe des Schöpfers überein.[3]) „Ich allein fürchte, dein Lob nicht reden zu können, da mein Mund unwürdig ist und meine Sündenlast schwerer wie Blei an mir hängt. Doch es tröstet mich deine Verheissung, dass du mir verzeihen willst, wenn ich bereue. Alle Sünden und alles Unrecht siehst du, und mag es ganz im Verborgenen begangen werden, denn der Himmel ist dein Thron und die Erde ist der Schemel deiner Füsse, Himmel und Erde und Wasser beherrschst du. Alles Böse habe ich begangen und alle Schuld habe ich auf mich geladen, die gedacht werden kann. Aber du errettest die Gefallenen und so bin

S. 98. Poetae lat. aevi Carol. I, 33. Handschrift: Vaticanus Urbinas 533 saec. XIV.

[1]) Vers 45: Comm. I, 41; 75: I, 50; 84: II, 140; 92: I, 46; 125: II, 123; 128: I, 497 f.; 150: I, 458. Die Benutzung von II, 123 hatte schon Mai erkannt.

[2]) Dass aber der Dichter in der heidnischen Mythologie bewandert war, zeigt Vers 71 f. die Erwähnung von Lynceus.

[3]) Vers 37 „Qua Romanus agit saevit qua barbarus orbis“ bezeugt, dass das Gedicht in die erste Hälfte des 5. Jahrhunderts gehört. Vers 108 scheint von Alcimus Avitus Carm. I, 84 benutzt zu sein.

auch ich durch die Taufe aus dem Strudel der Sünde gerissen. Doch frei von Sünden wird der Mensch nicht, da sich ihm der Versucher in allerlei Gestalten naht. So erlöse mich von dem Uebel und lasse die Schlange sich in ihren eigenen Schlingen fangen. Gib, dass ich nicht nach Reichtum und äusseren Ehren begehre, sondern mit wenigem zufrieden bin. Schnell vergeht die Lust dieser Welt, daher erleuchte meinen Geist und mache mich für die Welt zum Thoren, um bei dir als weise zu gelten. Halte alle Laster fern von mir und vor allem gib mir den rechten Glauben, denn wer an dich glaubt, der vergeht vor dir nicht. Du hast deinen Sohn in die Welt geschickt, um unser Geschlecht durch den Glauben zu erlösen, welches früher durch Leichtgläubigkeit gefallen war. Christus ist von dir weder im Raum noch in der Zeit geschaffen und ist dir gleich, ohne dass er deine Macht beeinträchtigt; er ist Gott und Mensch zugleich und ist das Heil der Menschen. Er war zuerst unsterblich, dann ist er für die Welt gestorben und darauf wieder lebendig geworden, als er zum Himmel aufstieg.“ Es folgt das orthodoxe Bekenntnis über den hl. Geist und die Stellung der Personen innerhalb der Trinität und endlich als Schluss die an Gott gerichtete Bitte, den Dichter im wahren Glauben zu erhalten. — Da sich ausser der Benutzung des Orientius und dem Inhalte von Vers 37 keinerlei Anhalt für Zeit und Art der Abfassung ergibt, so dünkt mir die Annahme noch als die wahrscheinlichste, dass das Gedicht bald nach dem Erscheinen des Commonitorium geschrieben worden ist. Seine italienische Abkunft wüsste ich allerdings noch durch nichts zu erweisen, in Sprache und Metrik[1]) schliesst es sich an Orientius an.

---

[1]) Auf 120 Hexameter kommen 12 leoninische und 16 anders gereimte Verse (cf. 23). In der gleichen Anzahl der Pentameter finden sich 26 Verse, deren erste Hälfte mit der zweiten gereimt ist. Reim des Hexameters und Pentameters begegnet man an vier Stellen, monosyllabischer Ausgang findet sich bei fünf Hexametern. Prosodische Fehler sind nicht selten, vgl. besonders Vers 160—165 u. 224.

§ 5. Sedulius.

Trithemius p. 69. Tillemont XII, 611. A. Fabricius VI, 453 f. Schröckh VII, 137 ff. Bähr S. 103 ff. Teuffel § 473. Ebert I, 373 ff. Handschriften: Mediol. Ambros. R. 57 saec. VII; Taurinensis E. IV, 44 s. VII; Gothanus I, 75 s. VIII; Basil. O. IV, 17 s. VIII; Karoliruh. 217; Turicensis C 68 s. IX etc. Ausgaben: ed. Chr. Cellarius, Halle 1704. 1739; recogn. et illustr. a F. Arevalo, Rom 1794 (= Migne patrol. 19); rec. ad fidem codd. Monac. et edit. ab Arevalo vulgatae, München 1879; opera omnia rec. et comm. crit. instr. Joh. Huemer, Wien 1885 (Corp. SS. eccl. lat. X). Allgemeines: J. Huemer, de Sedulii poetae vita et scriptis commentatio, Wien 1878. C. L. Leimbach, Ueber den christlichen Dichter C. Sedulius und dessen Carm. Paschale, Goslar 1879. G. Boissier, Le carmen Paschale et l'opus Paschale (Journal des Savants, Sept. 1881). M. Manitius, Wiener S. B. CXVII, XII, 7 ff. CXXI, VII, 5 ff.

Isidor. de SS. eccles. c. 7 Sedulius presbyter edidit tres libros dactylico heroico metro compositos, quorum primus signa et virtutes veteris testamenti potentissime resonat, reliqui gestorum Christi sacramenta et miracula intonant.

Sedulius — der andre Name Caelius beruht auf unsicherer Grundlage — stammt wahrscheinlich aus Rom, jedenfalls aber aus Italien. Sein Geburtsjahr fällt in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts. In seiner Jugend beschäftigte er sich mit Philosophie und weltlicher Wissenschaft. Darauf begab er sich nach Griechenland zu seinem Freunde, dem Presbyter Macedonius, und ist hier vielleicht als Lehrer aufgetreten. Doch der Umgang mit Macedonius brachte eine völlige Aenderung in ihm hervor, Sedulius kehrte sich vom Weltlichen ab, beschäftigte sich nur noch mit geistlichen Dingen und trat in den Klerikerstand ein. Wahrscheinlich ist er Presbyter geworden, und um gleichsam seine früheren Studien in weltlicher Wissenschaft wieder gut zu machen, verfasste er noch in Griechenland ein grösseres christliches Gedicht, welches er seinem Freunde Macedonius widmete. Weiteres ist vom Leben des Sedulius nicht bekannt und auch die vorstehenden Angaben sind erst durch Kombination erschlossen

worden.[1]) So tritt hier der eigentümliche Fall ein, dass man vom Leben des berühmtesten und gefeiertsten unter allen frühchristlichen Dichtern fast am wenigsten weiss. Nur das ist noch hinzuzufügen, dass Sedulius während der Regierung der Kaiser Theodosius des Jüngern und Valentinianus auf der Höhe seines Ruhmes gestanden hat.

Jenes christliche Gedicht ist das Carmen Paschale, welches sich jedenfalls schon sehr bald nach seiner Entstehung grosser Verbreitung und Beliebtheit erfreut hat. Denn die meisten christlichen Dichter in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts benutzen es bereits und auch aus diesem Grunde dürfte Hunners Ansicht über die Ausgabe des Gedichtes die richtige sein, nämlich dass Asterius[2]) schon einige Ausgaben veranstaltet hatte, als er dem Papste Gelasius das Carmen zum Zwecke des Bücherdekretes überreichte.[3]) Eine Notiz hiervon bringen die meisten Handschriften, sie sagen, dass Turcius Rufius Asterius (Exconsul ordinarius) das Gedicht aus dem Nachlasse des Sedulius gesammelt und herausgegeben habe. Dies ist derselbe Asterius, der in seinem Konsulatsjahre 494 die Subskription des berühmten Mediceus des Vergil verfasst hat. Doch kann seine ordnende Thätigkeit bezüglich des Carmen Paschale nur so aufgefasst werden, dass der Ausgabe vom Jahre 495 wahrscheinlich einige Ausgaben vorhergingen.[4])

---

[1]) S. die scharfsinnigen und vortrefflichen Auseinandersetzungen bei Huemer commentatio etc. S. 8—31.

[2]) Er gehört demselben Geschlecht an, aus welchem Turcius Apronianus, der Freund Paulins von Nola stammte; cf. Paulini Natalit. XIII, 62. 210.

[3]) S. Huemer a. a. O. 34 ff. Eine erstmalige Ausgabe im Jahre 495 ist ganz undenkbar. Und der Vers 6 der Aufschrift (Anth. lat. 491 R.) deutet doch ganz ausdrücklich auf frühere Ausgaben hin.

[4]) Selbstverständlich existierte ausserdem noch das Widmungsexemplar des Sedulius an Macedonius. Sedulius hatte sich eine Abschrift genommen und diese wurde von Asterius ediert. Macedonius selbst, dem die poetische Form missfiel und der den Verfasser daher zu prosaischer Umarbeitung veranlasste, scheint für die Veröffentlichung des Carmen Paschale gar nichts gethan zu haben.

In der überaus schwülstig und überladen geschriebenen Prosavorrede, welche die Widmung an Macedonius enthält, beklagt Sedulius seine frühere Beschäftigung mit weltlichen Dingen. Doch schliesslich habe Gott seinen thörichten Geist mit himmlischem Salze gewürzt und den Nebelschleier von den Augen seines Herzens entfernt. So sei er sehend geworden und habe nun seine Kraft Gott geweiht. Dies Werk habe er unternommen, um andre durch stete Ermahnung zur himmlischen Ernte einzuladen und um selbst auf dem guten Wege zu bleiben. Und zwar habe er ihm ein poetisches Gewand gegeben, weil heilige Stoffe nur selten dichterisch behandelt würden und es doch eine Menge Menschen gäbe, denen die Prosa nicht gefällt, während sie Gedichte geradezu verschlingen; diese wolle er gewinnen. Und Macedonius möchte die Widmung nicht ablehnen und vorschützen, dass es Würdigere gebe, wie den (Bischof?) Ursinus, die Presbyter Laurentius, Gallianus, Ursinus und den Felix, ja sogar zwei Frauen, nämlich Synkletika und ihre Schwester Perpetua. Diese alle seien ja erst durch ihn so vollkommen geworden und daher sei er der Würdigste und müsse die Widmung des Gedichtes annehmen.

Es folgt dann die Vorrede des Gedichtes in acht Distichen: „Wer an unsrer Ostermahlzeit (= Gedicht) teilnehmen will, der hege keine grossen Erwartungen. Während auf den Tafeln der Reichen ausgesuchte Speisen in herrlichen Gefässen stehen, gibt es bei uns nur ein wenig Gemüse in einer Schüssel aus rotem Thon.“

Im Eingange zum ersten Buche rechtfertigt der Dichter sein Werk. „Da die heidnischen Poeten mit grossem Wortgepränge die Unsitte der alten Zeit verherrlichen und lauter Lügen auftischen, warum soll ich, der ich an Psalmen gewöhnt bin, nicht die Thaten Christi besingen, der doch an Wesen, Macht und Ruhm Gott völlig gleich ist? Warum — hier wendet er sich an Heiden und Namenchristen — habt ihr noch so viel Gefallen an den alten heidnischen Sagen und Kulten, während doch die Erscheinung Christi Wahrheit in die Welt gebracht hat?“ Es folgt ein Gebet an Gott, den

Schöpfer und Erhalter der Welt, der den Menschen nach dem Sündenfalle nun eine bessere Speise und im Blute Christi einen besseren Trank als das Gift des alten Drachens gegeben habe; er möge ihm den richtigen Weg zeigen. Denn leicht sei der Weg unter der Führung Gottes zu finden, dem die ganze Natur unterthan ist [1]) und auf dessen Willen die grössten Wunder geschehen. Das zeige schon die Geschichte des alten Bundes, aus welcher er jetzt einiges zu berühren wage. [2]) Hierauf geht Sedulius zu dem unmittelbaren Eingreifen Gottes in die Geschicke der Menschen im alten Bunde über. Hier ist die mystische und typologische Behandlungsweise der jüdischen Geschichte schon ganz durchgedrungen und besonders tritt bei Sedulius das Bestreben auf, Ereignisse des alten Bundes zur Erscheinung Christi in Beziehung zu setzen. Es werden dann behandelt Enoch, Abraham, Sara und das Opfer Abrahams (vgl. die mystische Auslegung Vers 116—120), Loths Frau, der brennende Busch, die Schlange als Stab, der Durchzug durch das Rote Meer (vgl. 141—147), Wachteln und Manna in der Wüste, Wasser aus dem Felsen, [3]) der Esel des Bileam, der Stillstand der Sonne (vgl. 168 f.), Elias (vgl. 174 und besonders 184 ff.), Ezechias, drei Männer im feurigen Ofen, Nebukadnezar zum Stier verwandelt, Daniel in der Löwengrube (vgl. 217 ff.). „Wo bleiben nach solchen Ereignissen deine Gesetze, o Natur, die ja durch Gott völlig aufgelöst sind? Denn alles Geschaffene ist seinem Schöpfer zu willen. Bloss der Mensch nicht, der sich von dir abgekehrt hat! Er treibt Sonnen- und Monddienst, er verehrt Tiere, Pflanzen und Steine und ist in allerhand Aberglauben verfallen.[4]) Nun ist es Zeit, über den hohen Berg in die Stadt des Herrn zu gehen, wo die herrliche Königsburg (der Tempel) steht. Das sind die Wunder des alten Bundes, diejenigen des neuen hat Christus unter dem Beistande Gottes und des

[1]) Vers 66 f. ist benutzt von Dracontius laud. dei I, 215 f.

[2]) Wie Prudent. Apoth. 704.

[3]) Vgl. 159 Christus erat panis, Christus petra, Christus in undis.

[4]) Vgl. über die Verwendung dieser Verse bei Cosmas von Prag I, 4 Mitteilungen d. Instituts f. österr. Gesch. VIII, 480.

hl. Geistes verrichtet. Doch von diesem wahren Glauben löste sich Arrius.“ Es folgt dann die Angabe der Häresieen des Arrius und des Sabellius und das orthodoxe Bekenntnis über das Verhältnis von Christus zu Gott. „Jetzt,“ fährt der Dichter fort, „sind wir beim himmlischen Berge angelangt, es glänzen die Fähnlein des hl. Kreuzes, es schimmern die Lagerzelte und die Tuba des Herrn ertönt.“ Dann erbittet sich Sedulius in der Stadt des Herrn ein kleines Haus, um es zu bewohnen und als Bürger im Himmelsbuche eingetragen zu werden. Den Schluss des Buches bildet die Aufzählung der Evangelisten mit ihren Symbolen[1]): ihre Zahl wird derjenigen der Jahreszeiten verglichen, die Zwölfzahl der Apostel wird mit der Zahl der Monate und der Tagesstunden in Verbindung gebracht.

Das zweite Buch handelt von der Notwendigkeit der Erlösung und erzählt dann die Menschwerdung Christi. „Der Sündenfall hat nicht nur den ersten Menschen den Tod gebracht, sondern alle Menschen sind letzterem unterlegen. Was nützte es da dem Menschen, 900 Jahre alt zu werden, da er doch sterben musste? Und der Tod hätte seine Herrschaft behalten, wenn nicht der Schöpfer sich seines Geschöpfes erbarmt und Erlösung auf Erden geschickt hätte. So hat Maria aus dem Geschlechte der Eva als neue Jungfrau den Fehltritt der alten Stammesmutter gesühnt. Christus wurde verkündigt und ohne Fehl von Maria empfangen und geboren.[2]) Das Wort ward Fleisch und ein neues Licht strahlte über der Welt. Gepriesen sei Maria als dasjenige Weib, welches sich Christus für seine Menschwerdung erwählt hat!“ Dann geht der Dichter auf die Jugend Christi über, er erzählt die Geschichte des Herodes und der Magier[3]) (sie bringen drei Ge-

---

[1]) Anders als in dem Prologe, der früher dem Juvencus beigelegt wurde.

[2]) Vgl. Vers 54—62 die poetische Ausführung von dem Gegensatze der Macht Christi und der Dürftigkeit seines Eintritts in die Welt.

[3]) Ihre Geschenke werden ausgelegt wie bei Juvencus I, 250 f. Prud. Cath. XII, 69 ff. Dittoch. 105 ff. Hilarius de evang. 23 (Pitra Spicil. Solesm. I, 167) und Hilarius Pictav. in genes. I, 5.

schenke, weil drei Personen in der Gottheit sind und Gott in den drei Zeiten enthalten ist), den Kindermord (vgl. 120—130 die ergreifende poetische Ausmalung der Folgen von dem Befehle des Herodes), die Anwesenheit des zwölfjährigen Jesus im Tempel, Christi Taufe durch Johannes (s. den epischen Vergleich zwischen dem Lichte gegenüber der Finsternis und Christus gegenüber der Schuld der Welt, Vers 152 ff.),[1]) die Erscheinung des hl. Geistes als Taube, die Versuchung Christi durch den Teufel und die Versammlung der Jünger. Den Schluss des zweiten Buches bildet die Auslegung des Vaterunser.

Hierauf folgen in Buch 3 und 4 die Wunder (und Reden) Christi, die im allgemeinen nach Matthäus erzählt werden. Doch gleich der Beginn des dritten Buches ist aus Johannes (2, 1 ff. 4, 47 ff.) entnommen. Und so wird der Bericht des Matthäus (von 8, 2 an) öfters unterbrochen und durch die andern Evangelien ergänzt. So stammt III, 199—206 aus Luc. 13, 11 ff. Mit Buch IV wird die Erzählung bei Matth. 19, 1. 23 ff. fortgesetzt; 64—81 stammt aus Luc. 7, 36 ff., 82—90 aus Luc. 8, 27 ff., 99—105 aus Marc. 7, 31 ff., 109—124 aus Luc. 5, 1 ff. Es folgen dann die Stücke Luc. 7, 11 ff., 8, 2 ff., 10, 1 ff., 8, 17 ff., Matth. 7, 23 ff., Luc. 14, 1 ff., 17, 11 ff., Marc. 10, 46 ff., Joh. 4, 4 ff., 8, 2 ff., 9, 1 ff. Vers 263 ff. ist eine Einschaltung mystischen Inhalts gemacht: „Wir sind die blinde Nachkommenschaft der Eva, erst Christus hat unsrer Finsternis ein Ende bereitet und uns ein neues Licht aufgethan.“ Es folgt Joh. 11, 1 ff., 12, 14 ff. Den Schluss des vierten Buches bildet die Erzählung vom Einzuge Christi in Jerusalem und eine rhetorische Frage an die Heiden, welchem Könige solche Ehren widerfahren wären, wie Christus, als ihm das Volk Palmen gestreut habe.

Das fünfte Buch beginnt mit der Feier des Passahfestes, genauer mit Joh. 12, 27 ff. und 13, 4 ff. Dann geht die Erzählung wieder an der Hand des Matthäus weiter. Vers 59 bis 68 findet eine Unterbrechung statt; der Dichter macht hier

[1]) 162 f. ist erweitert durch Jos. 4, 1 ff.

einen heftigen Ausfall gegen den Verräter Judas und entblödet sich nicht, eine ganze Reihe von Schimpfworten gegen ihn herauszuschleudern.[1] Ferner wird Vers 101 ff. Christi Leiden (Matth. 26, 67) in mystischer Weise auf den Gewinn gedeutet, welcher der Menschheit daraus erwachsen sollte. Eine weitere Unterbrechung findet 188—195 statt. Hier verbreitet sich die Mystik des Sedulius über die Form des Kreuzes, sie wird mit den vier Himmelsgegenden verglichen und Christus wird als Herr der Welt dargestellt, da seine Glieder am Kreuze nach den vier Richtungen ausgestreckt waren.[2] Vers 196 f. stammt aus Luc. 23, 28. Eine kleine Abschweifung findet sich Vers 222—226, wo das Paradies mit den gewöhnlichen Farben ausgemalt wird (vgl. I, 53 ff.). Vers 241 ff. wird die Bedeutung der drei Stunden Finsternis beim Tode Christi erklärt, sie gehen auf die drei Tage, welche Christus im Grabe gelegen hat. Vers 284 ff. geht auf Joh. 19, 34 zurück, 315 ff. auf Marc. 16, 1 ff., 365 ff. auf Joh. 20, 19 ff., 392 ff. auf Joh. 21, 2 ff., 21, 15 ff. Die Schlussverse endlich 422—438 beruhen auf Luc. 24, 50 ff., Marc. 16, 19 und Joh. 21, 25. Alles übrige mit Ausnahme der eigenen Zusätze des Autors ist dem Matthäus entlehnt.

Die Absicht, welche den Sedulius bei seinem Gedichte geleitet hat, nämlich durch eine poetische Wiedergabe der wunderbaren Thaten Gottes und Christi für das Christentum zu wirken, ist zweifellos in dem Grade erfüllt worden, wie es kaum einem andern christlichen Dichter geglückt ist. Das Carmen Paschale hat die denkbar grösste Verbreitung gefunden und blieb eines der Hauptvorbilder für die ganze lateinische Poesie des Mittelalters. Das Gedicht hat allerdings nicht wenig Vorzüge aufzuweisen. Erstens die kurze und kernige Sprache, die meist von leerem Wortschwall frei ist und sich an vielen Stellen zu poetischer Schönheit erhebt.

---

[1]) Aehnlich wie in dem Gedichte Anth. lat. 682 (R).

[2]) Diese Deutung ist wahrscheinlich einer ganz ähnlichen Stelle bei Paulinus von Nola Carm. Natalitium XI, 639 ff. entnommen; vgl. ausserdem Carm. Orientio tributa III, 68 ff. (ed. Ellis p. 246).

Man möchte sagen, dass der Ausdruck des Sedulius fast die Quintessenz der Sprache der früheren christlichen Dichter in Verbindung mit einer Menge Reminiscenzen aus der heidnischen Poesie darstellt.[1]) Dazu kommt, dass Sedulius längere und ermüdende Ausmalungen thunlichst vermeidet. Die einzelnen Erzählungen sind kurz und lebendig und wirken für sich und in Verbindung mit andern oft dramatisch. Und zweitens ist der Inhalt des Gedichtes doch sehr vielseitig. Den Hauptteil bildet das wunderbare Eingreifen Gottes und Christi in die Geschicke der Menschen. Daneben aber finden sich lyrische und dogmatische Partieen, wie I, 60 ff. das stimmungsvolle Gebet, I, 242 ff. der Ausfall gegen die heidnischen Kulte, I, 291—333 die Bekämpfung häretischer Ansichten. Drittens ermöglichte dem Sedulius die freiere Behandlungsweise des Stoffes eine viel mehr persönliche Betrachtung, so dass das ganze Werk ein durchaus individuelles Gepräge führt, wie Ebert (I, 378) sehr richtig hervorhebt. Und endlich hat sich Sedulius wenigstens bei seinen Lesern früherer Zeiten durch den eigentümlich mystischen Zug, der durch seine ganze Auffassung des behandelten Stoffes hindurchgeht, nicht wenig Verehrung und Ruhm erworben. Sedulius ist kein Sprachkünstler wie Prudentius, aber sein Werk zeigt ihn uns als Gedankenkünstler im intensiv christlichen Sinne.

Dieselbe geistige Richtung offenbart sich auch noch in zwei kleineren Dichtungen, die uns von Sedulius erhalten sind. Die erste besteht aus 55 Distichen und führt in den Handschriften verschiedene Bezeichnungen; sie jedoch Hymnus zu nennen, verbietet schon das Versmass, da ja der christliche Hymnus nur lyrische Formen aufweist. Das Gedicht ist in der künstlichen Weise der Epanalepsis verfasst, so dass sich die erste Hälfte des Hexameters und die zweite des Pentameters decken. Schon hieraus ergibt sich, wie nahe die beiden Verse der einzelnen Distichen auch inhaltlich stehen

[1]) Hierzu sind die Noten in Huemers Ausgabe zu vergleichen. Besonders interessant sind z. B. II, 127—130, welche Verse mit Aen. IV, 408—411 fast wörtlich gleichlauten.

müssen. Es sind fast stets Parallelverse. Dem aus dem Alten Testamente entnommenen Hexameter entspricht der Pentameter neutestamentlichen Inhalts und zwar so, dass der Inhalt der beiden Verse zu einander in Beziehung gesetzt wird. Dass bei dieser Spielerei wenig Sinn herauskommt, ist einleuchtend, höchstens bekundet Sedulius ein gewisses formales Talent dadurch. Da diese poetische Form gewissermassen selbst schon gereimt ist, so wird hier der bei Sedulius sonst so häufige Reim [1]) nur wenig verwendet.

Das zweite Gedicht ist ein wirklicher Hymnus. Er besteht aus 23 Strophen von je vier jambischen Dimetern, ist also obenhin betrachtet einem ambrosianischen Hymnus gleich. Doch er zeigt auch auffällige Verschiedenheiten von jenem klassischen Hymnenschema. Zunächst ist er ein Abecedarius, d. h. die ersten Verse der einzelnen Strophen beginnen der Reihe nach mit den Buchstaben des römischen Alphabets. Zweitens ist der Reim hier schon sehr stark ausgebildet; er fehlt nur in einer einzigen Strophe (Vers 81 ff.), sonst ist er meistens ganz durchgeführt oder die Verse sind doch in der Mehrzahl gereimt. So tritt uns hier der Reim, wie in den Hexametern des Sedulius durchaus als beabsichtigt entgegen, er ist ein integrierender Bestandteil der Strophe. Drittens endlich ist der Bau des Verses hervorzuheben. Die Hymnen des Ambrosius traten uns als vollständige Kunstpoesie entgegen, Wort- und Versaccent zeigen nicht das Bestreben, zusammenzutreffen. Das Gegenteil macht sich bei Sedulius bemerkbar, wenigstens sehr häufig sucht hier der Versaccent auf den Wortaccent zu fallen. Da Sedulius jedoch die prosodischen Gesetze des jambischen Dimeters meist streng innehält, so lässt sich sein Hymnus als ein Uebergang von der

[1]) Vgl. Huemers Commentatio S. 117 ff. Wir besitzen von Sedulius im ganzen 1800 Hexameter, von diesen sind 417 leoninisch, 250 anders gereimt (vgl. I, 275. II, 82. 160. III, 165. 284. V, 169. 428 und I, 138. 246. 312. II, 101. 104. 291. 300. III, 17. 20. IV, 53. V, 4. 250). Paarweiser oder mehrfacher Endreim von Hexametern findet 97mal statt. Ausserdem vgl. I, 319 f. III, 209 f. V, 150 f.

Kunstpoesie zur volkstümlichen Strophe auffassen, in welcher ja schliesslich die Quantität dem Accente völlig erlag. Als eine weitere Entfernung vom Kunststile möchte ich es bezeichnen, dass Sedulius die Allitteration häufig zulässt und zwar nicht bloss im Innern, sondern auch bei den Anfangsbuchstaben der Verse.[1]) — Der Inhalt des Hymnus ist die Menschwerdung und das Leiden Christi. Mit kurzen aber treffenden Worten — jeder Gedanke wird meist durch einen Vers ausgedrückt — schildert Sedulius in anschaulicher und ergreifender Weise die Geschicke Christi. Jedenfalls ist der Hymnus für liturgische Zwecke bestimmt gewesen und die Kirche hat sich auch einzelner Teile desselben bemächtigt, Vers 1—28 wurde als Weihnachtslied, Vers 29—36 und 41—52 als Lied zum Epiphaniasfeste benutzt.[2]) Daher kommt es auch, dass Stücke aus dem Hymnus bei Autoren des Mittelalters nicht selten citiert werden, wozu allerdings das bedeutende Ansehen beitrug, dessen sich die Werke[3]) des Sedulius in der Folgezeit überhaupt erfreut haben. Kein christlicher Dichter wurde so ausgeschrieben, wie Sedulius.

Den Plan zu seinem Carmen Paschale hat der Dichter wahrscheinlich dem Juvencus zu verdanken. Dieser hatte die Evangelien fast wortgetreu paraphrasiert, um so eher konnte Sedulius an eine freiere Bearbeitung der heiligen Geschichte gehen. Denn es ist durch Huemer erwiesen, dass unser Dichter das Werk des Juvencus gekannt und für seine Zwecke reichlich ausgebeutet hat. — Was die Prosodie und Metrik des Carmen Paschale betrifft, so ist durch Huemer (a. a. O. S. 102 ff.) dargelegt worden, dass Sedulius in dieser Beziehung ganz den Standpunkt der andern zeitgenössischen Dichter einnimmt.

---

[1]) Vgl. hierzu 1 f. 10 f. 18 ff. 22 ff. 27 f. 37—40. 79 f. 82 f.; im Innern findet sie sich 3. 7. 13 f. 27. 29. 35. 42. 53. 59. 87.

[2]) So nach Cod. Bern. 455 f. 1, bei Hagen carmina med. aevi p. 44, anders bei Kayser; Beitr. z. Gesch. u. Erkl. d. ält. Kirchenhymnen I, 315 f. und bei Daniel thes. hymnol. I, 143 ff.

[3]) Da das Opus Paschale eine Prosabearbeitung des Gedichtes ist, so übergehe ich es hier.

§ 6. Honorius Scholasticus.

Leyser p. 145. A. Fabricius III, 261. Bähr S. 142. Teuffel § 485, 1. 491, 13. Ausgaben: Mabillon, Analecta I, 364. Anthol. lat. (Riese) 666.

Honorius, der Schüler eines Bischofes Jordanes, gehört wohl dem ersten Viertel des 5. Jahrhunderts an. Denn wahrscheinlich ist dieser Jordanes Bischof von Ravenna gewesen und fällt in die Zeit vor dem Jahre 418. Dass mit Jordanes der Verfasser der Gotengeschichte gemeint sei, ist jedenfalls abzuweisen, denn letzterer war nicht Bischof, und die Sprache und Form des Gedichtes von Honorius sind viel zu rein, als dass man es ins 6. Jahrhundert setzen könnte.

Jordanes hatte dem Honorius Briefe nach Art der Exhortatorien des Seneca an Lucilius geschrieben und ihn darin ermahnt, die Welt zu verlassen und der Wahrheit nachzugehen. Darauf antwortet Honorius mit einem Gedichte von 14 Distichen, welches „Contra epistolas Senecae“ überschrieben ist. „Wenn sich nur kleine Anzeichen eines Quells offenbaren, da hält man das verborgene Wasser für unbedeutend. Wenn aber der Quell durch kunstgeübte Hand ans Tageslicht gefördert wird und das Wasser rein in die Höhe springt, da eröffnet sich das Innere des schwangeren Bodens und plötzlich gebärt die Erde Ströme von Wasser. Ebenso bezwingt die Hand des Menschen die nicht allzustarken Stämme des Waldes, während die Baumriesen, die dem Menschen nichts nützen, ins Ungemessene hinein wachsen.

So trage ich auch kein Bedenken, von dir, der du ein besserer Lehrer als Seneca bist, die Gaben Christi besser anzunehmen als Lucilius. Fort mit jenem alten Werke! Es fehlt ihm das Licht der Wahrheit und es entbehrt des christlichen Glaubens. Seneca brachte mir nur Falsches; du lehrtest mich das Wahre, während er nur aus seinem ungläubigen Geiste schöpfen konnte. Er belehrte den Lucilius über den Wert des Todes und musste doch desselben Todes sterben.

Aber du belehrst die Menschen, glücklich zu sein in der Nachfolge des frommen Todes Christi. Dadurch erhebst du uns und lässt uns als wahrer Lehrer durch den Glauben höher stehen als Seneca. „Ich bitte dich, lass mich, einen zweiten Lucilius, aber mit anderm Herzen, durch meine Bitte wissen, was du wünschest, dass ich wissen möge und erziehe mich, deinen Schüler, durch deine starke Führung, Ermahnung und Strafe!"

Dies der Inhalt des jedenfalls nicht rein erhaltenen Gedichtes, welches sich meistens in Jordaneshandschriften findet, da man den Geschichtschreiber dieses Namens mit dem Bischofe Jordanes verwechselt hat.

§ 7. Hieronymus. Cresconius.

Das wenige, was über Hieronymus zu sagen ist, mag hier im Anschlusse an die christliche Dichtung Italiens stehen, da der Geburtsort dieses Kirchenvaters Italien benachbart gewesen ist. So bedeutend uns Hieronymus als christlicher Prosaiker entgegentritt, so gering sind die Reste, die sich von seiner dichterischen Thätigkeit erhalten haben. Zwei kurze Grabinschriften von ihm sind in der Vita S. Paulae, [1]) c. 50 überliefert, die mit den Worten „Incidi elogium sepulcro tuo" eingeführt werden. Ausserdem findet sich handschriftlich ein Gedicht, welches Hieronymus wahrscheinlich als Geleitschreiben seines Werkes „in psalterium Davidis" an Damasus übersandte. [2]) Es besteht aus zwölf Hexametern nebst einem kurzen Schlussworte in Prosa und sucht eine Verbindung zwischen dem Alten und dem Neuen Testamente herzustellen. Ueberliefert wird es in einigen Handschriften unter Gedichten des Damasus.

Wichtiger als diese Kleinigkeiten ist eine Notiz im alten

---

[1]) Acta SS. Jan. III, 337.

[2]) Damasi opp. ed. Merenda bei Migne 13, 375.

Lorscher Bibliothekskataloge [1]) über einen christlichen Dichter Cresconius. Vielleicht ist der letztere identisch mit dem Cresconius, gegen welchen Augustin schrieb. Alt ist er jedenfalls, das ergibt sich sogar aus dem Namen und aus seiner Stellung in jenem Bibliothekskataloge, wo er zwischen Vergil und Arator steht. Man besass von ihm zu Lorsch im 10. Jahrhundert drei Gedichte, eines über die Evangelien, eines über die Götter der Heiden, wahrscheinlich polemisch in der Weise des Tertullian und Arnobius, und ein drittes über den Anfang der Welt, das jüngste Gericht und über die Auferstehung. Jedenfalls waren das grössere Gedichte, jedes befand sich in einem Codex für sich. Aus dem Titel des zweiten Gedichtes ergibt sich als Lebenszeit für den Verfasser das 4. oder 5. Jahrhundert, da man später über solche Dinge zu schreiben keine Veranlassung mehr hatte. Und das stimmt ganz gut zu dem „Cresconius grammaticus", dem Gegner Augustins, der von ihm auch Retract. II, 26 erwähnt wird. Hieronymus und Gennadius kennen den Cresconius nicht und seine Werke scheinen auch für uns völlig verloren gegangen zu sein.

§ 8. Faustus. Asterius. Bellesarius. Euclerius.

Bähr S. 106. Teuffel § 477, 6. 473, 6. Ebert I, 373, Anm. 2.

Von Flavius Probus Faustus erfahren wir einiges bei Ennodius, dessen Freund er war. Er gehörte zu den hervorragenden Männern am Ausgange des 5. Jahrhunderts, im Jahre 490 bekleidete er das Konsulat. Von Ennodius erhält er das höchste Lob wegen seiner Gewandtheit in Wort und Schrift. Dass er Christ war, ergibt sich mit Sicherheit aus einem Gedichte des Ennodius [2]) auf den Bücherschrank des

---

[1]) Catalogi biblioth. antiqui ed. Becker N. 37, 459 ff. „metrum Cresconii in Evangel. lib. I; eiusdem de diis gentium luculentissimum carmen; eiusdem versus de principio mundi vel de die iudicii et resurrectione carnis".

[2]) II, 3 (Hartel).

Faustus. Erhalten hat sich von ihm ein Distichon unter des Ennodius Dichtungen.[1])

Dass Faustus sich in grösseren Dichtungen versucht hat, unter andrem in einem Gedichte über den Comersee,[2]) wissen wir ebenfalls aus Ennodius. Wahrscheinlich ist Faustus aber unter die christlichen Dichter zu rechnen. Sein Freund sagt nämlich in dem oben angeführten Epigramm, dass Faustus für seine Bücher poetische Aufschriften verfasst und so in gewisser Weise das Gelesene wiedergegeben habe. Als Inhalt des Bücherschrankes gibt Ennodius an: die Schriften des Paulus, griechische Philosophie (wohl Plato), Naturgeschichte und Geschichte. Man wird daher auch an poetische Inhaltsangaben (Epigramme) der christlichen Schriften zu denken haben und insofern ist Faustus an dieser Stelle anzuführen. Das zufällig erhaltene Distichon gestattet natürlich keinerlei Einblick in die übrige Dichtung des Faustus.

Etwas mehr wissen wir von Turcius Rufius Asterius. Er war Konsul im Jahre 494 und hat damals in dem noch erhaltenen Mediceus (39, 1) eine Ausgabe des Vergil veranstaltet und unterschrieben. Bald darauf hat er wahrscheinlich für den Papst Gelasius das Carmen Paschale des Sedulius herausgegeben;[3]) das ist zu derselben Zeit, als jener Papst mit dem Decret über die zulässigen Bücher beschäftigt war. So ist kaum anders anzunehmen, als dass Asterius vom Papste aufgefordert war, für ihn eine Recension des Gedichtes zu veranstalten. Die Ausgabe war von einem Widmungsgedichte begleitet, welches uns erhalten ist.[4]) Es besteht aus vier Distichen, in denen auf die Bedeutung des Carmen Paschale hingewiesen wird. Ausserdem bittet Asterius um die Gunst des Papstes, die er höher stelle als die hohe weltliche Würde, deren er teilhaftig geworden sei.

---

[1]) Carm. II, 143.

[2]) Wohl ein Epos und vielleicht eine Nachahmung der Mosella des Ausonius; vgl. Ennod. epist. I, 6.

[3]) Vgl. Huemer, de Sedulii poet. vita et scriptis commentatio p. 31.

[4]) Anthol. lat. 491. Sedulii opp. ed. Huemer p. 307.

Vielleicht gehören dieser Zeit auch noch zwei andre kurze Gedichte an, die sich wie das eben besprochene gleichfalls in alten Seduliushandschriften finden.[1]) Beide behandeln denselben Stoff, sie erheben den Dichter und laden zum Lesen des Carmen Paschale ein. Beide haben die akrostichische Form und in beiden ist dasselbe Telestichon mit dem gleichen Akrostichon verbunden.[2]) Der Verfasser des ersten wird als Bellesarius scholasticus, der des zweiten als Libertus oder Liberatus scholasticus bezeichnet. Es liegt bei diesen Uebereinstimmungen nahe, denselben Verfasser für beide Gedichte zu beanspruchen, wie schon Huemer that, und beide Namen zu Bellesarius Liberatus zu vereinigen.[3]) Auch darin stimmen die beiden Gedichte überein, dass sie gewissermassen Centonen aus Sedulius bilden, ihr Inhalt geht fast ganz auf die Worte des Sedulius zurück. Und zwar ist das erste Gedicht hauptsächlich aus der poetischen Vorrede, das zweite dagegen aus der Einleitung im ersten Buche geschöpft. Ich glaube danach, dass beide Gedichte von demselben Verfasser herrühren und dass jedes als Einführung zu einer Abschrift des Sedulius gedient hat, die von dem Bellesarius gemacht worden ist. Jedes zählt 16 Verse und hat wegen der nahen Berührung mit Sedulius keinen Anspruch auf selbständigen Wert; interessant sind die Gedichte insofern, als sie von dem Fortleben des Sedulius einige Notiz geben.

Ich schliesse hier ein weiteres Gedicht der Anthologie an. Von einem Euclerius[4]) sind uns zehn Hexameter erhalten, die ein Gebet an Gott darstellen, wobei Christus mit Gott identifiziert wird. Der Dichter bittet, Gott möge ihn das Recht vom Unrecht unterscheiden lassen und ihm eine wahre Erkenntnis des vielgestaltigen römischen Rechtes

---

[1]) Anthol. lat. 492 f. Sedulii opp. ed. Huemer p. 307 ff.

[2]) Mesostich wie Akrostich lauten in beiden „Sedulius antisthes“.

[3]) de Sedulii poet. vita et script. comment. p. 51.

[4]) Anth. lat. 789. Teuffel (§ 477, 6) citiert zu dem Namen fragweise den Euclerius senator, der bei Sidonius ep. III, 8 und VII, 9 erwähnt wird.

geben, damit er dann dem Volke das Gesetz richtig auslegen könne. Jedenfalls haben wir es mit einem richterlichen Beamten Roms zu thun, der Christ war. Vers 5 erinnert an Claud. IV cons. Hon. 58 (vgl. Fortunati Carm. II, 7, 15) und Vers 6 ist zweifellos aus Horat. Ep. II, 2, 44 genommen.

Kapitel III.

Die christliche Dichtung Spaniens und Afrikas im 5. und 6. Jahrhundert.

Wie für Gallien und Italien wurde auch für Spanien und Nordafrika das 5. Jahrhundert verhängnisvoll. Spanien hatte einen Völkereinfall nach dem andern zu bestehen und wurde furchtbar mitgenommen. Nachdem die Vandalen nach Afrika abgezogen, wurden die Westgoten allmählich das herrschende Volk auf der pyrenäischen Halbinsel. Wie überall im römischen Reiche beugten sich die Barbaren vor der höheren Kultur und der germanische Staat trat an die Stelle der römischen Verwaltung. Aus jener frühen Zeit der westgotischen Herrschaft ist uns freilich nur wenig erhalten, doch schon nach zwei Jahrhunderten sollte hier wie in den angelsächsischen Reichen noch die einzige Stätte für das Fortleben der römischen Litteratur sein. — Unter ganz ähnlichen Umständen befand sich damals Afrika, nur dass hier unter der Vandalenherrschaft die christliche Litteratur sich auffallend schnell entwickelt und wenigstens ein Teil der römischen Dichtung, das Epigramm, eine Art Nachblüte erlebt hat. Die eigentlich christliche Poesie tritt allerdings dahinter zurück, denn die Epigrammdichter wählten sich meist recht weltliche Stoffe aus. Aber es bleibt doch die bemerkenswerte Thatsache, dass zum Ende des Jahrhunderts am Hofe von Karthago das regste litterarische Leben im ganzen römischen

Reiche herrschte.[1]) In den Anfang der Periode ragt noch die Gestalt Augustins hinein, der hier auch als christlicher Dichter namhaft zu machen ist. An das Ende dagegen gehört der bedeutendste Dichter der ganzen Periode, Dracontius, und der Dichterkreis, der sich um die Vandalenkönige Hunericus, Gunthamund und Thrasamund versammelt hat.

§ 1. Augustinus. Audax. Licentius.

Schröckh XI, 408 f. XV, 321. Bähr S. 67. Ebert I. 250. Teuffel § 440, 8. Ausgaben: Augustini opp. ed. Bened. IX, 2 (1688). Du Méril, poés. popul. lat. antér. au XII^e siècle, p. 120. Migne 43, 23. Anthol. latina (Riese) 489. Allgemeines: W. Meyer, Münchner Sitzungsber., philos.-philol. Cl., Bd. XVII. 2, 284.

Im Jahre 393[2]) verfasste Augustin ein Gedicht gegen die Donatisten. Ueber die Absicht, die ihn dabei bewog, äussert er sich selbst in folgender Weise (Retract. I, 20): „Da ich es wünschte, dass die Sache der Donatisten dem gewöhnlichen Volke bekannt und ihm im Gedächtnisse bleiben sollte, so verfasste ich ein Lied zum Singen und zwar nach dem lateinischen Alphabet bis zum Buchstaben V. Ein solches Gedicht nennt man Abecedarius. Die drei letzten Buchstaben liess ich aus; an ihrer Stelle hing ich ein Schlussstück an, in welchem sich das Volk von der Kirche selbst angeredet glauben sollte. Der Refrain, der zugleich als Einleitung dient, ist ausserhalb der Reihe der Buchstaben; letztere beginnt erst nach der Einleitung. Ich habe diese einfache Form gewählt, um nicht in einem metrischen Gedichte durch das Versmass zur Anwendung von nicht volkstümlichen Worten gezwungen zu werden."

---

[1]) Vgl. Dracont. carm. min. I, 13: Qui (scil. Felicianus) fugatas Africanae reddis urbi litteras.

[2]) Da die Hauptthätigkeit des Augustin als christlichen Schriftstellers ins 5. Jahrhundert fällt, so habe ich ihn in den Anfang dieser Periode und nicht an das Ende der vorigen gestellt. — Das Gedicht führt in der Ausgabe den Titel Psalmus contra partem Donati.

Das Gedicht besteht aus zwanzig Strophen von je zwölf[1]) Versen. Die Verse sollen akatelektische, trochäische Tetrameter darstellen, sind aber ohne irgend welche Beachtung der Quantität gebaut,[2]) ähnlich wie der Hymnus des Secundinus auf Patricius. Die Strophen beginnen der Reihe nach mit dem Buchstaben des Alphabets von A bis V. An Stelle der drei letzten Buchstaben hat Augustin ein Schlussstück angefügt, welches aus 30 Versen besteht und in welchem die Kirche redend eingeführt wird, indem sie sich an ihre Söhne wendet. Damit ist aber die Komposition des Gedichtes noch nicht erschöpft. Der Eingangsvers „Omnes qui gaudetis de pace modo verum iudicate", welcher die Gemeinde in andächtige Stimmung versetzen soll, kehrt nämlich als Refrain am Schlusse jeder Strophe wieder und wurde wahrscheinlich von der ganzen Gemeinde gesungen. Denn eigens für den Kirchengesang hatte Augustin das Lied gedichtet, damit der Text sich desto fester einpräge. Hierzu kommt endlich als integrierender Bestandteil christlicher Lyrik der Reim. Nämlich sämtliche Verse des Gedichtes lauten — eintönig genug — auf e aus, wie wir das schon ähnlich bei Commodian gefunden haben. Die Refrainzeile hat ausserdem noch einen volleren Binnenreim, wie Ebert mit Recht bemerkt hat. Zu dem auslautenden e gesellt sich aber häufig noch viel stärkerer Reim[3]) hinzu, meistens wird der Endreim zweisilbig und lautet auf are aus; an einer Stelle wird sogar traditione mit perditione gereimt. So finden wir also in dem Gedichte, welches kein Produkt der Kunstpoesie ist, die Volkstümlichkeit durchaus gewahrt, was ja Augustin auch beabsichtigt hatte.

Mit einem Gleichnis vom Fischzuge beginnt das Gedicht; die Kirche sei das Netz und die Welt sei das Meer; die ver-

---

[1]) Strophe 3, 4 und 16 haben nur zehn Verse.

[2]) Vgl. 230: Talis si quis ad te venĭet plenus cathol.ca fide.

[3]) So 6 f. 11 f. 28 f. 36 f. 41 f. 53 f. 55 f. 84 f. 105 f. 108 f. 169 f. 183 f. 211 f. 217 f. 222 f. 226 f. 258 f. 262 f. Von den 132 möglichen Paaren sind also 18 stärker gereimt als durch e. Uebrigens sind Vers 241 und 254 von fast refrainmässigem Gleichklange.

schiedenen Arten von Fischen seien die Gerechten und die Gottlosen und die Fische, welche das Netz durchbrächen, seien diejenigen, welche die Welt liebten. Mit der Frage, wer eigentlich zu den letzteren gehöre, begibt sich Augustin etwas näher zum Thema, indem er über die verschiedenen Arten von. Sektierern und Pseudopropheten spricht. Mit der achten Strophe beginnt die eigentliche Darstellung, welche eine kurze Geschichte des Donatismus enthält. In den Schlussversen wendet sich die Kirche an ihre Söhne, klagt über deren Abfall und bittet sie, in ihren Schoss zurückzukehren. — Die sprachliche Form des Gedichtes ist durchaus prosaisch und nüchtern, nichts gemahnt hier an eine Dichtung. So ist die rhythmische Form in Verbindung mit dem Reime jedenfalls nur der musikalischen Komposition halber gewählt worden. Denn nicht einmal die Wortstellung erinnert an ein Gedicht, die einzige Abweichung von der prosaischen Ausdrucksweise ist durch den Endreim bedingt.

Ein zweites Gedicht,[1]) welches dem Augustin beigelegt wird, betitelt sich „de anima". Es besteht aus 53 sehr schlecht gebauten Hexametern und handelt zuerst in dogmatisch nüchterner Sprache über das Verhältnis Gottes zur Welt. Dann verbreitet sich der Dichter über das Wesen des Menschen, insofern er aus Geist und Körper besteht. Den Schluss bilden Betrachtungen über den Ursprung und das Wesen der Seele. Augustin zeigt sich auch hier keineswegs als Dichter, der Inhalt der Verse wie ihre sprachliche Form gehört durchaus in die Prosa und von der Anwendung prosodischer und metrischer Gesetze lässt sich nicht eben viel verspüren.[2]) An der Abfassung des Gedichtes durch Augustin zu zweifeln, liegt kein Grund

---

[1]) Handschrift: Parisinus 4883 A, Fol. 27v. Ausgabe: Anthol. lat. 489.

[2]) Besonders stört im Anfange die Häufung einsilbiger Worte. Prosodische Fehler finden sich in grosser Menge; Reim zeigt sich besonders Vers 42 und 45, ausserdem 3 und 28; monosyllabische Ausgänge finden sich sechs (vgl. Vers 29), tetrasyllabische vier und ein Pentasyllabus.

vor, besonders da Augustin selbst die drei ersten Verse citiert (Civ. Dei XV, 22).[1])

Auch noch andre kleine Gedichte (Anthol. lat. 721. 769. 785. 870) werden dem Augustin zugeschrieben, sie sind aber ganz unbedeutend und haben mit unsrem Gebiete nichts zu schaffen. Ausserdem hat sich ein kleines Epitaph von einem Bassus auf das Grab von Augustins Mutter Monica erhalten (Anth. lat. 670).

In den Briefen Augustins treten uns noch zwei andre Persönlichkeiten entgegen, welche den christlichen Dichtern beigezählt werden können. Ein im übrigen unbekannter Audax[2]) hatte sich an Augustin mit der Bitte gewendet, ihm seine Schriften zu übermitteln. Diesem Verlangen war aber nur zum Teil entsprochen worden und so wiederholte Audax seine Bitte. Den Schluss dieses uns erhaltenen Briefes bilden fünf Hexameter, welche den Inhalt des Schreibens kurz rekapitulieren.

Viel wichtiger als dies unbedeutende Gedicht sind die Verse des Licentius, welche dieser in einem nicht mehr vorhandenen Briefe an Augustin richtete und die sich in dessen Epist. 26 (39) erhalten haben.[3]) Licentius, der uns schon aus einem Briefe des Paulinus von Nola bekannt ist, war Augustins Schüler, konnte jedoch der streng christlichen Richtung seines Meisters nicht folgen. Vielmehr beschäftigte er sich eingehend mit der alten Litteratur, besonders mit Varro, was übrigens bei Augustin vorher wie nachher auch der Fall war. Als Licentius zu dem über die Musik handelnden Teile der varronischen Encyklopädie gekommen war, glaubte er der Unterstützung seines Lehrers zu bedürfen, denn jenes Buch machte ihm viel zu schaffen. So wandte er sich nach dem Jahre 402 an Augustin in einem Briefe, mit welchem er ein

[1]) Den ersten Vers führt Baeda de arte metr. (Keil. G. L. VII) 245, 11 an.

[2]) Vgl. August. epist. 260 (139). Teuffel § 448, 5.

[3]) Neu herausgegeben von Baehrens, Fragm. poet. rom. p. 413. Früher bei Wernsdorf P. L. M. IV, 516. Teuffel § 448, 3. 440, 5.

Gedicht von 154 Hexametern verband. In der Einleitung des Gedichtes macht er den Empfänger mit den Schwierigkeiten bekannt, welche ihm das Studium Varros verursache. „So bringe mir denn Hilfe und verlass meine schwache Kraft nicht, hilf mir, die geweihten Schollen wenden. Die Zeit rollt und schon kommt das Alter. Und dir erfüllt unser Apollo [1]) das Herz und macht dir seinen und der Götter Vater geneigt. Denn seit dem zwanzigsten Jahre hast du wissenschaftlich gearbeitet und beobachtet. Gehe weiter auf dem Wege, wo dich Gottes Sohn [2]) führt, und sei meiner eingedenk. [3]) Möchte doch die frühere Zeit wiederkehren, wo ich mit dir zusammen war! Ich würde mit dir an die äussersten Grenzen der Welt gehen und dir nachfolgen. Und wenn ich jetzt nicht an die Ehe dächte, so würde ich sogleich Rom verlassen und zu dir eilen. Ohne dich gleiche ich dem Schiffbrüchigen, dem keine Rettung winkt und unmöglich ist es mir, [4]) dich und deine Wohlthaten zu vergessen. Denn nicht äussere Dinge haben uns verkettet, sondern die gleichen Bestrebungen des Geistes. Auch nicht der grösste Eroberer vermag uns von einander zu trennen, die wir aus derselben Stadt stammen, die wir unter demselben Dache gelebt haben und durch die Lehre Christi verbunden sind.“ Zum Schlusse bittet dann Licentius seinen Lehrer um die Uebersendung seines Werkes „de musica“. — Dies ist in kurzem der Inhalt des Gedichtes, in welchem das rhetorische Pathos sehr stark aufgetragen ist. Licentius erscheint hierin als gelehriger Schüler Claudians, den er ausserdem in nicht zu rechtfertigender Weise ausschreibt; [5]) ausserdem wird Vergil reichlich von ihm be-

---

[1]) Das steht in recht abgeschmackter Weise für Christus. Vgl. Vers 26 clari rector Olympi = Gott.

[2]) Vers 43 „soboles praeclara tonantis“ ist mit Juvenc. IV, 671 „suboles veneranda tonantis“ zu vergleichen.

[3]) Vers 47 „Sis memor ipse mei“ erinnert an Prud. in Sym. I, 645 „Sum memor ipse mei“.

[4]) Vgl. die lebhafte Ausmalung Vers 92—101, die allerdings nach Mustern gearbeitet ist.

[5]) Vgl. Claudian ed. Jeep. II, p. XIV.

nutzt, dazu Persius und vielleicht nach unsrer obigen Angabe Juvencus und Prudentius. Bezüglich der Prosodie und Metrik ist das Gedicht vergleichsweise rein, nicht selten dagegen ist der Reim angewendet.[1])

§ 2. Merobaudes.

Bähr S. 118. Teuffel § 464, 1 f. Ebert I, 417. Ausgaben: G. Fabricius p. 763. Claudian ed. Gesner p. 710, ed. Jeep. II, 202. Anth. latina (R.) 878. Allgemeines: Fl. Merobaudis Carm. ed. Niebuhr², p. XI. Jungmann, Rhein. Mus. 28. ??

Der Spanier Flavius Merobaudes, von dem uns Gedichte in der Art Claudians auf Valentinian III und auf Aëtius erhalten sind, gehört wahrscheinlich auch unter die christlichen Dichter. Er war ein tapferer Offizier und zeichnete sich zugleich durch sein bedeutendes Talent als Rhetor aus. Er erhielt in Rom eine eherne Bildsäule gesetzt und wurde in die hohe Stellung eines kaiserlichen Staatsrates befördert.[2]) Wir wissen aus eigenen Stellen seiner erhaltenen Gedichte, dass er Christ war. G. Fabricius hat nun unter dem Namen „Merobaudis Hispani scholastici" ein christliches Gedicht „de Christo" in seiner Sammlung veröffentlicht und zwar, wie er im Kommentar[3]) sagt, nach einer alten Handschrift, die er von seinem Verleger Oporinus erhielt. Es ist daher kaum zweifelhaft, dass das Gedicht dem Merobaudes zugehört. Es erinnert in seiner Ausdrucksweise sehr an das Carmen Paschale des Damasus und es scheint, dass letzteres dem Merobaudes bekannt

---

[1]) Leoninischer Reim zeigt sich an elf, andrer Reim an 15 Stellen (vgl. Vers 29). Paarweise findet sich der Endreim zwölfmal (vgl. 145 f.), zu dritt gereimt sind Vers 113 ff. Monosyllabischer Ausgang zeigt sich in drei Versen (vgl. 148); über prosodische Mängel (ausserdem 21 tamēn in) vgl. Teuffel a. a. O.

[2]) Vgl. die umfängliche Inschrift auf ihn im Corp. inscr. lat. VI, N. 1724 aus dem Jahre 435.

[3]) In poett. vett. eccles. Christ. opera . . . commentarius p. 87.

war.[1]) Es ist daher die Ansicht Niebuhrs und andrer wohl abzuweisen, dass unser Gedicht mit dem Carmen Paschale gemeinsamen Verfasser habe; denn es ist nicht anzunehmen, dass ein Dichter denselben Stoff zweimal in ganz ähnlicher Weise behandelt hat. Das Gedicht ist ein Lobgesang auf Christus und besteht aus 30 Hexametern. Der Dichter preist den Eingang Christi in die Welt und die Gnade, die er durch seine Heilsbotschaft den Menschen bewiesen. Den Schluss bildet ein Bekenntnis der Rechtgläubigkeit, wie man das auch bei andern christlichen Dichtungen mehrfach findet.

Die Verse des Merobaudes sind in der späteren Zeit nicht unbeachtet geblieben, sondern von Dracontius[2]) und Rusticius Helpidius[3]) benutzt worden. Vielleicht gehört dem Merobaudes noch ein Gedicht „Miracula Christi", welches in neun Doppelhexametern die Wunder Christi erzählt. Das Gedicht scheint als Text für Bilder gedient zu haben und nur Fragment zu sein, denn am Schlusse fehlt mindestens die Auferstehung und Himmelfahrt Christi.

§ 3. Dracontius.

Leyser p. 56. A. Fabricius II, 477. Teuffel § 475. Ebert, I, 383. Handschriften: Bruxell. 10722 s. XII. Vatican. Reg. 508 s. X—XI. Urbin. 352 s. XV. (Berol. Meerm. 1824 s. IX enthält Centones von 410 Versen aus Laudes dei). Ausgaben: ed. Arevalo, Rom 1791. Migne 60. Nachträge aus einer Breslauer Handschr. (Rhedigeranus) C. E. Gläser, carminis de deo quod Drac. scripsit lib. II e cod. Rhedig. emend. ac suppletus, Breslau 1847; lib. III, Breslau 1848. Ausg. zu erwarten von R. Peiper im Corp. SS. eccl. lat. Vindob. Carmina minora ed. F. de Duhn, Leipzig 1873; Baehrens P. L. M. V, 126. Allgemeines: Barwinski, quaestt. ad Dracont. et Orest. trag. I de genere dicendi, Göttingen 1887. II de rerum mythic. tractatione, Deutsch-Krone 1888. M. Manitius,

[1]) C. P. 2 f. = Merob. 3 f.; 5: 5 f.; 6: 11; 10: 15; 13 ff.: 7; 18 f.: 25 f. Ganz abgesehen von der sachlichen Aehnlichkeit sind auch die wörtlichen Anklänge so häufig, dass jeder Zufall ausgeschlossen ist.

[2]) Merob. 4 f.: Drac. laud. dei II, 89 f.; 7: II, 92; 15: II, 106; 24: Satisfact. 5.

[3]) Vgl. W. Brandes, Wiener Studien XII, 304.

Wiener S. B. CXVII, XII, 15. CXXI, VII, 10. W. Meyer, Berliner S. B. 1890, XV S. 257.

Isidor. vir. ill. 24: Dracontius composuit heroicis versibus hexaemeron creationis mundi et luculenter quod composuit scripsit; cf. Honorii Augustodunensis de script. eccles. 28.

Ueber die Person und das Leben des Dracontius geben nur seine Gedichte Aufschluss.[1]) Aus der Subskription eines Gedichtes[2]) wissen wir, dass der Dichter Blossius Aemilius Dracontius hiess, in Karthago lebte und dort beim Prokonsulat eine Stellung bekleidete.[3]) Jedenfalls trat er öffentlich als Redner auf. Er war ein Schüler des Felicianus grammaticus, der, wie Dracontius erzählt, die aus Afrika entflohenen Wissenschaften wieder nach Karthago zurückführte und in dessen Schule Barbaren wie Römer lernten. Wahrscheinlich hat Dracontius dem von ihm gepriesenen Lehrer die Sammlung seiner Profangedichte gewidmet. Denn im ersten derselben wendet er sich an Felician, indem er ihn um Nachsicht und Lob bittet.[4]) Als diese Sammlung abgeschlossen war,[5]) hatte der Dichter schon harte Schicksalsschläge erduldet. Man verleumdete ihn nämlich beim königlichen Hofe. Er habe, hiess es, der Verherrlichung fremden Ruhmes seine Muse geweiht und nicht das heimische Herrscherhaus besungen. Die Schuld wurde von einem missgünstigen Ankläger weit übertrieben und in gehässiges Licht gerückt. Man brachte wohl dem Könige Gunthamund den Glauben bei, Dracontius habe mit dem Reichsfeinde, d. h. den Römern anknüpfen wollen. Deshalb befahl der König, ihn und seine Familie ins Gefängnis zu werfen. Hier hatte Dracontius trübe Zeiten zu bestehen, denn man behandelte ihn im Kerker hart, indem man seine Haft durch

---

[1]) So sagt auch schon Eugenius in der Vorrede seiner Ausgabe des Hexaemeron „Dracontii cuiusdam libellos".

[2]) Carm. min. V (Duhn p. 21. Baehrens p. 150).

[3]) Carm. min. VII, 123 exiguum inter iura poetam. Er ist wahrscheinlich Sachwalter gewesen.

[4]) Vgl. Carm. min. VII, 69 f. und 125 ff.

[5]) Nach Satisfactio 283 f.

Hunger und Schläge zu erschweren suchte. Doch blieb ihm die Beschäftigung mit den Musen, und seinem Aufenthalte im Gefängnis verdanken wir gerade die bedeutendsten Dichtungen.

Dracontius verschmähte es nicht, sich durch Gedichte die Gnade des Königs wieder zu gewinnen. Zu diesem Zwecke scheint er zuerst[1]) die „Genugthuung“ an den König geschrieben zu haben, oder wie das Gedicht sich wirklich betitelt „Satisfactio Dracontii ad Gunthamundum regem Guandalorum“.[2]) Es besteht aus 158 elegischen Distichen und soll dem Könige die Reue des Dichters aussprechen. In der Einleitung handelt Dracontius über die Allmacht Gottes,[3]) welcher das menschliche Herz zu lenken vermöge. Sehr schnell geht er dann zu seinen eigenen Verhältnissen über: „Die Thaten meiner Fürsten hätte ich erzählen können, wofür ich hohen Lohn erhalten hätte. In meiner Thorheit habe ich das verschmäht und schwieg über so viele ruhmreiche Könige. Darauf zeigte sich der Zorn Gottes, wie bei Nebukadnezar, der die Gestalt eines Stieres[4]) annahm, und wie bei Zacharias, der die Sprache verlor. Ich habe gefehlt gegen den König und gegen Gott und bin schlechter daran als ein Hund. Doch Gott wird dem Könige schon befehlen, dass er mich wieder annimmt und ich seinen Ruhm singen kann. Niemand ist ohne Fehler,[5]) und als Gott die Welt schuf, hat er stets neben dem Guten gleich das Böse erschaffen.[6]) Sogar die Gestirne sind nicht alle gut oder schlecht, wie Lucifer und Sirius erweisen. Ich habe über meine eigenen Fürsten geschwiegen und habe einen fremden Herrn besungen. Doch ich bekenne vor Gott, dass ich jenes

---

[1]) Ich schliesse mich hier ganz der von Ebert I. 386. n. 3 geltend gemachten Auffassung an.

[2]) Denn die Worte „dum esset in vinculis“ gehören natürlich nicht zum Titel, sondern sind von einem Abschreiber erst hinzugefügt.

[3]) Die Verse 1. 8 ff. entsprechen fast genau den Versen de deo II, 584—587.

[4]) Vgl. Carm. min. II, 19 ff.

[5]) Nach Dist. Catonis I, 5, 2.

[6]) Dies wird mit einer Menge von Beispielen aus der Natur erwiesen.

Gedicht bereue. Möge Gott das Herz des Königs lenken! So flehe ich dich an, o König, lass mir Verzeihung zuteil werden! Du waltest ja sonst mit Milde und Güte; und dem Löwen gleich, der vom Grimme ablässt, sobald sein Verfolger sich demütigt, lasse dich durch das Geständnis meiner Schuld besänftigen![1]) So liessen sich David und Salomo erweichen und der Märtyrer Stephanus erbat sogar für seine Feinde Verzeihung. Bekannt ist die Leutseligkeit und Milde des Titus und Commodus hat gesagt, wer als Gott verehrt werden will, der sei unsträflichen Lebens. So strafe auch du das Volk nicht Lügen, welches dich stets einen frommen König und Herrn nennt. Den Fürsten bringt die Gnade Ruhm, da andre sie nicht üben dürfen. „Und Gott hat dir Gnade widerfahren lassen, indem du ohne Blutvergiessen siegtest.“ Es folgt dann im Anschluss an den Gedanken der Vergänglichkeit eine längere Episode Vers 219—264 über den Satz, dass alles der Zeit unterworfen ist,[2]) ohne dass eine innere Notwendigkeit für diesen Exkurs bestünde. „Und,“ fährt der Dichter fort, „wer bin ich, dem ein so grosser König zürnt? Das kriechende Gras und die niedrige Weide wird nicht vom Blitz getroffen, sondern die schlanke Zeder und die Felsen der hohen Gebirge.[3]) Und wenn ich schuldig bin, warum müssen die Meinigen mit mir leiden? Der Bruder soll dem Bruder verzeihen, was muss da erst der König an seinen Untergebenen thun! Gedenke an deinen berühmten Ahnherren (Genserich), der dem gelehrten Vincemalos mit den Worten verzieh: dem Menschen vergebe ich es nicht, aber seine Zunge (d. h. sein Ruhm als Gelehrter) hat es verdient. Und die Schrift befiehlt uns so oft zu vergeben, als uns einer beleidigt hat.

---

[1]) Ganz ähnlich Carm. min. IV, 306—311.

[2]) Mit Vers 253 vgl. laud. dei II, 216. Der Vers schliesst sich an den bei Hieron. in Ezech. I, 6 citierten an. Die Verse 219. 247. 249. 251. 253. 259 sind von dem unbekannten Dichter Anthol. lat. 676 abgeschrieben worden.

[3]) Der Gedanke stammt aus Hor. Carm. II, 10, 11 f. Zu vergleichen ist Carm. min. V, 312.

Lass es also genug sein mit dem bisherigen Gefängnis, mit Schlägen und Hunger, und vergib mir!"

In der That eine sehr eindringliche und zu Herzen gehende Reuschrift! Aber König Gunthamund muss doch die Schuld des Dracontius für schwer genug gehalten haben, um von der Gnade noch keinen Gebrauch zu machen. Der Dichter blieb in seiner elenden Lage und wurde nicht befreit. Doch er liess sich nicht abschrecken, den einmal betretenen Pfad von neuem einzuschlagen. Er verfasste ein zweites Gedicht, in welchem er zwar an dem Grundgedanken der Satisfactio festhielt, aber in der Beweisführung viel weiter ausholte. Sein Titel ist „Laudes dei", wie W. Meyer vor kurzem nachwies. Denn das Gedicht[1]) beschäftigt sich mit einer sehr ausführlichen Darlegung der Gnade Gottes, wie sie sich in der Welt geoffenbart hat. König Gunthamund sollte hier in der eindringlichsten Weise daran gemahnt werden, dass es das Vorrecht der Mächtigen sei, Gnade walten zu lassen; er sollte sich ein Beispiel an Gott selbst nehmen, dessen Milde und Gnade unbegrenzt sei. — Während das erste Gedicht wohl schnell hingeworfen wurde — es lässt nicht selten die nötige Feile vermissen — so haben wir es hier mit einem der reifsten und zugleich anziehendsten Produkte der frühen christlichen Poesie überhaupt zu thun. Schon das subjektive Element in der ganzen Dichtung verleiht demselben nicht geringen Reiz. Und eine oft recht glückliche Verbindung des Subjektiven mit dem eigentlich Epischen fesselt den Leser immer von neuem und hilft ihm über manche didaktische Breiten hinweg. Dazu gesellt sich an einigen Stellen echt lyrische Empfindung, durch deren gelungene Darstellung sich Dracontius als echter Dichter offenbart. Und aus diesen lyrischen Ergüssen sieht man doch recht deutlich, dass das Christentum des Dracontius nicht so äusserlich war, wie man wohl angenommen hat.[2]) Unbedingt ist

---

[1]) Es enthält bei Arevalo 2244, bei Gläser 2266, nach W. Meyer aber mindestens 2312 Verse. Bis zum Erscheinen der neuen Ausgabe von Peiper begnüge ich mich die Analyse nach Arevalo zu geben.

[2]) Vgl. Teuffel § 475, 1.

freilich zuzugeben, dass im späteren Mittelalter das grosse Gedicht nur auf wenig Interesse hoffen durfte, es enthielt für eine eigentlich christliche Dichtung zu viel Fremdartiges, was ausserhalb dem Bereiche des Glaubens stand. Frühzeitig hat man daher den Teil herausgehoben, welcher Anspruch auf eine christliche Dichtung machen konnte. Heutzutage aber dürfte das Epos des Dracontius ganz abgesehen von seinem dichterischen Werte, als ein sehr wichtiges Denkmal für die Kulturgeschichte anzusehen sein. Sein Inhalt ist in kurzem folgender.

Das erste Buch bietet im allgemeinen eine freie Behandlung der Weltschöpfung. „Alles kommt von Gott und Gott ist die Ursache von allem. Er schickt auch das Böse, doch wird es von ihm erst durch Wahrzeichen verkündet.“ Hier wird Vers 54—79 ein Exkurs über Prodigien und Vorzeichen eingeschaltet. „Keinem verweigert Gott seine Verzeihung und er straft zuerst milde und nicht sofort mit Verdammnis. Erst wenn er sieht, dass die Sünder nicht vom Pfade des Lasters weichen wollen, dann vernichtet er sie. In der Schöpfung hat Gott den Menschen zum Herrn der Welt eingesetzt.“ Damit kommt der Dichter zum Hexaemeron oder zur Geschichte der Welterschaffung, die von ihm in lebendiger und anziehender Weise dargestellt wird. Gleich zuerst ergeht er sich in Vers 116 bis 126 im Preis und Ruhm des Lichtes. Dracontius erzählt, wie sich Himmel und Erde geschieden, und wie die Erde die mannigfaltigste Gestaltung der Oberfläche angenommen habe. Gras und Kräuter brachte die Erde hervor und allerlei, was dem Menschen nützt und ihn erfreut. Dracontius bringt dann Vers 178—203 eine farbenreiche Schilderung des Paradieses, die in manchen Einzelheiten an den gleichen Abschnitt bei Avitus erinnert. Sonne, Mond und Sterne entstehen, das Wasser bevölkert sich mit allerlei Tieren und die Luft wird von den bunten Scharen der Vögel durchschossen.[1]) Dann erscheinen am sechsten Tage die Tiere des Landes, teilweise ungeheuer an Gestalt und auch schädlich; doch diese gefähr-

[1]) 240 Exsilit inde volans gens plumea laeta per auras.

lichen Tiere sind nur zu Zeiten schädlich und sie sind von Gott in verschiedene Gegenden gesetzt worden. „So hat die Wüste ihre Schlangen, das feuchtere Land erzeugte die Löwen, Indien hat seine Elephanten, die hyrkanischen Berge werden von Tigern bewohnt, Afrika besitzt die schlanken Antilopen und in den Felsenhöhlen der Berge hausen die Drachen.“ Es folgt Vers 317—328 die Aufzählung der besonderen Schätze, welche Gott den einzelnen Gegenden und Ländern gegeben. Darauf als letztes entsteht der Mensch, der sich in dem schönen Garten des Paradieses allein findet. Deshalb liess ihm Gott eine Gefährtin erstehen. Damit zwischen beiden die rechte Liebe waltete, liess Gott den Adam an der Gattin sein eigen Fleisch erkennen. Gott verbot ihnen, von dem einen Baume zu essen. „Die Menschen wundern sich, als die Sonne untergeht; das Mondlicht gibt ihnen einigen Ersatz und sie beobachten die Sterne. Als aber der Feuerball wieder aus dem Meere auftauchte, da gaben sie sich wieder der Freude hin und sorgten sich nun nicht mehr um die Finsternis. All diese grossen Wohlthaten will Gott dem Menschen nicht entziehen, er weiss, dass der Mensch ohne sie nichts ist.[1]) Friedlich und ohne Sorgen lebten die Menschen, denn es gab nichts, was sie schädigte. Nur die Schlange war auch im Paradiese, und deren Versuchung erlagen sie endlich, so dass sie vom verbotenen Baume assen. Nach dem Sündenfalle wollen sich die Menschen verstecken, um der Bestrafung zu entgehen.“ Das gibt dem Dichter Veranlassung zu einem Exkurs über Wahrzeichen und Vorbedeutungen der verschiedensten Art, und zwar von Vers 527 an nach der berühmten Stelle bei Vergil Georg. I, 375—392. Dann wird der Urteilsspruch Gottes kurz erwähnt und in seinen Folgen weiter ausgeführt. „Der Tod wäre eine harte Strafe gewesen, aber das Leben unter diesen Umständen war noch schlimmer. Allerdings brachte nun der Tod den Menschen die Erlösung und das

[1]) Vers 434 Spes opifex dominus rector dux arbiter index erinnert an die Häufung von Beinamen Christi bei Silvius, Orientius und Ennodius.

Ende aller Leiden." Es folgen einige Verse[1]) über die Macht und das Wesen Gottes. Der Mensch wird von neuem zum Herrn über alle Geschöpfe eingesetzt, nachdem er das Paradies verloren hat. „Durch das Wehen der Luft als Wind wird die Erde befruchtet und durch den Atem leben Menschen und Thiere. Und Gott liess die Naturgesetze bestehen, auf dass der Mensch leben konnte.[2]) Der Mensch soll Gottes Gnade in der verheissenen Auferstehung erkennen. Wie in der Natur alles vergeht und wieder zum Leben auferweckt wird, so ist es auch beim Menschen." Die Selbsterneuerung der Natur wird bei Pflanze und Tier, beim Feuer und der Sonne, bei Mond und Sternen dargelegt und dabei auch auf den Phönix hingewiesen.[3]) Den Schluss des Buches bildet ein Lobgedicht auf die Allmacht Gottes, dessen Person mit Christus verschmolzen wird. Und Gott in seiner Barmherzigkeit möge ihm, dem Reuigen verzeihen und ihn wieder aufrichten.

Das zweite Buch beschäftigt sich mit dem weiteren Sichtbarwerden der Gnade Gottes in der wunderbaren Erhaltung der Welt und in der Erlösung durch Christus. Nach einer kurzen Anrufung der Allmacht wird Gott als Erhalter und Ernährer von allem gefeiert. Sein Geist erfüllt alles.[4]) Er hat sich als Mensch durch Christus geoffenbart, indem das Wort Fleisch wurde.[5]) Hier gibt der Dichter seine orthodoxe Auffassung von der Trinität Vers 67 ff. und 102 ff. Es folgt ein kurzer Bericht von den Wunderthaten Christi (Credimus inde, Deum mundo venisse videndum, Ut faceret virtutis opus). Darauf werden die Thaten Gottes im alten Bunde erzählt; wie der Durchzug der Israeliten durchs Rote Meer, die Speisung

[1]) Vers 563 ist mit Prud. Apoth. 1 zu vergleichen.

[2]) Vers 613 „Damna aliena solent aliorum lucra parare" ist mit dem mittelalterlichen Sprichwort „Felix quem faciunt aliena pericula cautum" zu vergleichen.

[3]) Vgl. mit Vers 653 ff. Commodiani apolog. 139 f.

[4]) S. die zahlreichen Epitheta für den Geist Gottes, Vers 63 ff.

[5]) Mit Vers 90 f. vgl. das Carm. Paschale (Damasi) 8. 14 und Sedul. Carm. Pasch. II, 39 f. u. 59 ff.

des Volkes in der Wüste und die Erweckung eines Quells aus dem Felsen. Dann wird mit öfterer Wiederholung von Früherem die Allmacht und Güte Gottes geschildert. „Durch ihn besteht die ganze Natur in ihrem Leben und alles zehrt von seiner Güte. Doch der Mensch hat sich schon frühzeitig zur Sünde gewendet, so dass wir alle der Schuld teilhaftig sind. Und der Mensch steht doch höher als alle andern Geschöpfe, bei den schädlichen Tieren ist oft Nützliches verborgen und sie schaden überhaupt nur, wenn sie angegriffen werden. Wir entledigen uns ihrer; aber was hat uns z. B. der Hase, das Damwild, die Ziege oder was haben uns die Fische im Wasser und die Vögel unter dem Himmel gethan? Wir durchstreifen das Meer und bringen fremden Völkern Krieg, wir erwecken Bürgerkriege und ziehen das Schwert gegen die eigenen Verwandten, wie es schon Kain that. Mord, Raub, Ehebruch, Habsucht, Meineid und Kindstötung sind bei uns gewöhnlich. Nicht einmal den Toten wird Ruhe gelassen, durch Beschwörungen und Zauberformeln wird ihre Seele citiert und befragt. Die Natur gehorcht dem Willen ihres Schöpfers, der Mensch dagegen hat sich von seinem Urheber abgewendet und übertritt fortwährend dessen Gebot. Bis auf Noah haben die Menschen Sünde auf Sünde gehäuft; da erst erschien die Strafe Gottes durch die grosse Flut.“ Hier folgt nun eine anziehende Schilderung der Sündflut, die vielfach an Marius Victor und Avitus erinnert.[1]) „Als die Menschen aus der Arche wieder herausgestiegen waren, sündigten sie bald von neuem. Da liess Gott Pech und Schwefel regnen und verbrannte die Pentapolis. Aber auch das hat die Menschen nicht gebessert, die Sünde kam schnell wieder bei ihnen auf und damit verbreitete sich alles Uebel in der Welt. Ohne Mühe hätte der Mensch sein Leben fristen können, denn die Erde gab ihm anfänglich alles ohne Arbeit.[2]) Und die Menschen dürfen sich nicht da-

[1]) Die Verwirrung unter den Tieren Vers 375 ff. wird nach Horaz Carm. I, 2, 7 ff. und nach Ovid Met. I, 304 ff. geschildert.

[2]) Vers 432—456 sind nach Ovid Met. I, 89—112 gearbeitet. Es scheint, dass Dracontius hier von Boëthius benutzt worden ist: vgl.

mit trösten, dass auch die Engel gefallen sind, denn jeder ist für seine Schuld verantwortlich. Gott aber hat schliesslich Christus gesandt, unsre Schuld zu sühnen. Beim Tode Christi ward es plötzlich finster auf der Welt und die Natur übertrat ihre Gesetze, um vom Tode des Gottes zu zeugen. Schon nach drei Tagen stand Christus wieder auf und dann ist er gen Himmel gefahren. Und der Verräter hatte schlechten Lohn von seiner That, aus Reue nahm er sich selbst das Leben. Dann war es besonders Paulus, der unter den Heiden das Evangelium bekannt machte und die alten Götter stürzte. — Gott, der keine Zeit kennt, sorgte zuerst für das Heil, ehe er überhaupt Menschen schuf; und er hat es uns freigestellt,[1]) ob wir sündigen oder unsträflich leben wollen. Abraham glaubte und er erhielt noch einen Sohn, Sara und Tobias glaubten und wurden dafür belohnt; ebenso erging es David, Ezechias und Anna. Dagegen verdienten diejenigen Strafe, welche zu zweifeln wagten, wie Zacharias. Aber Gott ist noch mehr fromm als gerecht, indem er für viele Fehler die Strafe erlässt. Seine Güte ist ohne Ende. Er macht die Diener zu Herren und die Armen reich. Die Schwachen werden durch ihn stark; er allein hat die Macht, da dem Herrn kein Herr gesetzt ist. Durch Güte und Langmut und nicht durch Strafe will er uns gewinnen. Und Gott erwartet von uns keine Opfer, sondern Gebete, ein reines Herz und Nächstenliebe; wie Tabitha wegen ihrer guten Werke durch Petrus auferweckt wurde. Gott bestraft auch unsre Sünden nicht sofort, er lässt uns Zeit zur Besserung. Und wie er die Juden durchs Rote Meer ziehen und die nachsetzenden Aegypter umkommen liess, so erhebt er stets die Unterdrückten."

Das dritte Buch beginnt wieder mit dem Lobe und Preise Gottes. „Gott ernährt und erhält alles, während der Mensch

---

Vers 450 Viscera non terrae tantum pretiosa metallum | Servarent . . nec gemma lateret, 453 regio non indiga mercis mit Boëth. cons. phil. II netr. 5, 14 nec mercibus undique lectis, 29 Gemmasque latere volentes pretiosa pericula fudit.

[1]) Vers 611 ff. verraten pelagianische Auffassung.

in seiner Habsucht die Früchte des Ackers aufkauft und betrübt ist, wenn die Erde reichlichen Ertrag liefert! Der Gottlose verliert das zeitliche und das ewige Leben, wie das Beispiel des reichen Mannes und des armen Lazarus beweist. Nichts ist Gott vorzuziehen,[1]) sondern alles ist ihm nachzustellen, da alles ausser Gott vergänglich ist. Die Wahrheit dieses Satzes beweist die Geschichte Abrahams, dem von Gott befohlen wurde, seinen einzigen Sohn zu opfern, und der ohne Murren an das Opfer ging. Diese Frömmigkeit wurde von Gott reich belohnt. Wäre der alte Saturn wirklich ein Gott gewesen, so hätte er die Knaben verschont, die ihm jährlich geopfert wurden.[2]) Gott will nicht den Tod des Unschuldigen und er ist auch kein Versucher; er wollte bei Abraham nur ein Beispiel geben, wie er verehrt und geliebt werden müsse. Und welch grosser Lohn traf Abraham und Isaak! Ihre Nachkommen erfüllen die ganze Welt.[3]) Die drei Männer im feurigen Ofen wurden von der Glut nicht ergriffen und Nebukadnezar glaubte an ihren Gott. Daniel wurde von den Löwen verschont, während ja sonst der Tod das Los derjenigen ist, die in der Arena mit wilden Tieren zu kämpfen haben. Nur Hercules hat der Sage nach einen Löwen getötet, den Daniel hat sein Glauben beschützt. Petrus war erst ein einfacher Fischer und hat dann als Nachfolger des Herrn in Asien und Europa allerlei Wunder verrichtet und kam später mit Paulus nach Rom. Wer aber die Geschichte Abrahams liest und an ihr zweifelt, der möge die Ereignisse in der alten griechischen und römischen Welt durchgehen. Da wird er finden, dass es viele gegeben hat, die es wagten an sich oder die Ihrigen Hand zu legen. So bei Menöceus (nach Stati Theb. X, 774 ff.), Codrus (Valerius Maximus V, 6 ext. 1), Leonidas, den Brüdern Philaeni (Val. Max. V, 6 ext. 4), Brutus (ib. V, 8, 1), Verginius (Oros. II, 15, 6), Manlius Torquatus

---

[1]) Hier wird Vers 82 f. mit den Worten „sententia prisca est“ Juvenal, VIII, 83 eingeführt, wie Juvenal auch sonst häufig benutzt wird, vgl. III, 673.

[2]) Vgl. Commodiani instr. I, 4, 2 f. und Prud. in Sym. II, 296 f.

[3]) Mit Vers 147 vgl. Commodiani apol. 176.

(Val. Max. II, 7, 6. IX, 3, 4), Mucius Scaevola (ib. III, 3, 1), Curtius (Livius VII, 6. Val. Max. V, 6, 2), Regulus (Val. Max. I, 1, 14. Gell. VI, 4, 3) und den Saguntinern (Val. Max. VI, 6 ext. 1). Aber nicht bloss Männer sind zu nennen, sondern auch das schwache Geschlecht hat hier seine Vertreter.[1]) So Judith mit Holofernes, Semiramis (Justin. I, 2, 1. 10), Tomyris (Val. Max. IX, 10, ext. 1),[2]) Euadne (Stat. Theb. X), Dido (Justin. XVIII, 6, 5 f. und Aen. IV, 646 ff.), Lucretia (Val. Max. VI, 1, 1)." Diese den nebenstehenden Quellen entlehnten Beispiele sind meist mit einer längeren Ausschmückung versehen und also ganz in der sonstigen Weise des Dracontius gehalten; der Dichter sucht hier in stark rhetorischer Weise seine Aufstellungen zu stützen. Man erhält aus diesem langen Abschnitte den Eindruck des Gesuchten und offenbar ist litterarische Eitelkeit nicht die letzte Ursache zu der Zusammenstellung gewesen. Jedenfalls wirkt der Abschnitt eintönig und ermüdend, einige wenige Beispiele statt dieser langen Reihe hätten eine bessere Wirkung gethan. Dann beginnt der Dichter von neuem Gott zu rühmen und zu preisen. „Wie klein ist doch der Mensch, der es wagt, Gottes Befehle zu übertreten! Ein sündiges Geschlecht sind wir und verdienen eigentlich keine Gnade. Und ich selbst bin vor allen andern der grösste Sünder. Wenn ich," heisst es mit Anwendung des überall gebrauchten Gleichnisses, „wenn ich eine eiserne Stimme hätte und einen so vielfachen Mund als Zähne oder so viel Zungen als Haupthaare, dann könnte ich wohl die Zahl meiner Sünden nennen; denn diese Zahl ist grösser als diejenige des Sandes am Meere und der Wassertropfen der See, und die Sündflut hat nicht so viel Sünden bestraft als die meinigen sind.[3]) Aller

[1]) Vers 461 f. ist aus Juvenal VI, 284 entnommen; ebenso Orestis trag. 234.

[2]) Die beiden letzten Beispiele von Semiramis und Tomyris passen eigentlich gar nicht hierher, da ja Dracontius die Beherztheit der Frauen nachweisen will, die sich durch Tötung von Verwandten oder durch Selbstmord bekannt gemacht haben; zu Tomyris vgl. Orest. trag. 427 f., zu Euadne ib. 442 ff.

[3]) Man ersieht hieraus recht deutlich, dass auch so geschmackvolle Dichter wie Dracontius um der lieben Rhetorik willen weit über die

Strafen bekenne ich mich für wert. Eltern und Verwandte, Freunde, Sklaven und Klienten haben mich verlassen, denn der Zorn Gottes lastet in meiner elenden Lage auf mir. Bloss der Tod fehlt mir noch. Doch Gott mag sich meiner erbarmen und, obwohl ich noch weitere Strafen verdient habe, mir das Verlorene wiederschenken. Denn er hat die Macht dazu und er hat sich so oft der Bedrängten angenommen. Hat er doch einst dem Hesekiel gezeigt, wie er die Gebeine wieder lebendig machte und ihnen Odem eingab.[1]" Hieran schliesst sich ein Gebet, in welchem Dracontius Gott um die Rückerstattung des Verlorenen anfleht; er wolle ihm dann in einem Gedichte lobsingen, obwohl dies ja eigentlich niemand in würdiger Weise vermöge.[2] Zum Schluss bittet er nach dem Tode in den Himmel eingehen zu dürfen und nicht der Hölle teilhaftig zu werden.

Wir wissen nicht, ob König Gunthamund durch den eindringlichen Ton der Gedichte des Dracontius zur Gnade bewogen wurde. Jedenfalls aber hat Dracontius den König überlebt, wir wissen, dass er auch ein Lobgedicht auf seinen Nachfolger Thrasamund verfasst hat, den bekannten Vandalenkönig, der den Mittelpunkt einer grossen Anzahl von Dichtern gebildet hat; noch im 16. Jahrhundert ist dies Gedicht vorhanden gewesen.[3] Wir besitzen jedoch von Dracontius noch eine ganze Anzahl oder vielmehr eine Sammlung von Gedichten, die wahrscheinlich den Titel „Romulea"[4] trug und vielleicht dem Felician, dem Lehrer des Dracontius, gewidmet war, da sich die Praefatio oder das erste Gedicht der Sammlung an Felician wendet. Diese Poesieen als Jugendgedichte auf-

---

poetische Licenz hinausschiessen und es mit der ästhetischen Zulässigkeit nicht so genau nehmen.

[1]) Diese Schilderung, Vers 610—645, ist äusserst anschaulich gestaltet, sie stammt aus Ezech. 37, 1—10.

[2]) Mit Vers 665 f. vgl. Auson. II, 3, 27 Peiper. Seinen Verlust kennzeichnet der Dichter Vers 650 ff. und 673 ff. Die letzteren Verse erinnern an Paulin. Nol. Carm, IV, 15 ff.

[3]) Nach B. Corio, Storia di Milano I, 13 (30), vgl. Riese, Rhein. Mus. 32, 319 f. und Bährens das. 43, 313 ff.

[4]) S. Meyer a. a. O. S. 167; Romulea soll wohl den Gegensatz klassischer Poesie zu christlicher Dichtung ausdrücken.

zufassen, lässt sich durch nichts rechtfertigen; Carm. VII (vgl. Vers 25. 69 f. 125 ff.) ist schon während der Gefangenschaft abgefasst. Uebrigens ist es möglich, dass die Orestis tragoedia ein Stück jener Sammlung bildete, welches sich losgelöst hat und sich getrennt erhielt. Denn vollständig ist die Sammlung nicht erhalten, wie W. Meyer kürzlich nachwies, und dass die Orestis tragoedia von Dracontius stammt, unterliegt wohl keinem Zweifel mehr. Die Gedichte der Romulea sind fast durchaus im antik-heidnischen Sinne gehalten und haben daher hier kein Interesse für uns.[1]) Teilweise sind es rhetorische Uebungen, die für den öffentlichen Vortrag bestimmt waren, oder es sind epische Behandlungen von mythologischen Themen, Hylas, der Raub der Helena und Medea, oder es sind Gelegenheitsgedichte wie die beiden Epithalamien, die natürlich von erhöhtem Interesse sind. Dracontius handhabt hier den ganzen alten Götterapparat, als ob er Heide wäre[2]) und niemals ein Gedicht „Laudes dei" geschrieben hätte; in derselben Weise finden wir es bei den andern Dichtern am vandalischen Hofe, die wir uns doch auch meistens als Christen vorzustellen haben. Mit diesem Zurückgehen auf heidnische Stoffe hängt es auch zusammen, dass Dracontius sich hier bedeutend mehr als sonst an die klassischen Vorbilder in der Poesie angelehnt hat. Allerdings spielen Vergil, Ovid, Lucan, Juvenal u. a. auch in der christlichen Dichtung des Dracontius eine grosse Rolle, aber in der Romulea lehnt er sich noch viel stärker an seine Vorbilder an und hier wie dort scheut er sich nicht, seinen Mustern gleich ganze oder halbe Verse zu entnehmen. Ausserdem hat der Dichter hier natürlich sachliche Quellen benutzen müssen, wie wir das schon bei der langen Beispielsreihe in den „Laudes dei" gefunden haben.

Alles Aeussere in der Dichtung des Dracontius ist nach den besten Mustern gebildet. Sein Wortschatz ist reich und mannigfaltig, er setzt sich aus demjenigen der heidnischen wie

---

[1]) Eine Besprechung derselben ist also hier nicht am Platze.

[2]) Vgl. damit Laudes dei II, 579 ff., III, 212 f.

der christlichen Dichter zusammen.[1]) Seine poetische Sprache ist meist blühend und ausdrucksvoll, und zahlreich sind die epischen Vergleiche. Die Prosodie verleugnet allerdings ihre Zeit nicht, aber die Metrik ist fast rein zu nennen. Ein Zeichen der späten Zeit ist die häufige Anwendung des Reimes.[2])

§ 4. Der afrikanische Dichterkreis der Anthologie.

In engem Anschlusse an Dracontius sind hier diejenigen Dichter zu behandeln, welche sich um die Vandalenkönige Hunericus, Gunthamund, Thrasamund und Hilderich scharten.[3]) Von dem litterarischen Treiben, welches sich während der letzten Jahrzehnte der Vandalenherrschaft wohl hauptsächlich in Karthago entfaltete, legt die Sammlung kleiner Gedichte beredtes Zeugnis ab, die im Cod. Parisinus 10318 (Salmasianus) erhalten ist. Von besonderer Bedeutung für die Litteraturgeschichte sind diese kleinen Dichtungen eben nicht, sie beweisen nur, dass das Versemachen längst zum Gemeingut aller Gebildeten geworden war. Indem sich aber diese Ge-

---

[1]) Wie Peipers Ausgabe darthun wird.

[2]) Wir besitzen von Dracontius einschliesslich der Carm. minora und der Orestis trag. 5751 Hexameter. Hierin begegnet der leoninische Reim bei 468 Versen (Laud. dei I, 124. 182. 267. 559. Satisf. 259. Carm. min. V, 151. 181. X, 398 f. Orest. trag. 236). Andrer Reim findet sich in 494 Versen (Laud. dei I, 423. 681. II, 198. 795. III, 522. 624. 650. Carm. min. IV, 5. V, 104. 206. VII, 62. VIII, 597. XII, 10. Orest. trag. 164). Paarweise oder zu dritt findet sich der Endreim von Hexametern an 308 Stellen (vgl. Laud. dei I, 214—218. 554 f. 694 f. [Mittel- und Endreim]. II, 310 f. 380 f. 451 f. 655 f. 664 ff. 686 f. III, 17 f. 83 f. 289 f. Carm. min. II, 123 f. V, 85 f. VI, 1 f. 78 f. VIII, 167—170. 518 f. 608 f. X, 165 f. Orest. trag. 87 f. 252 f. Monosyllabischer Ausgang zeigt sich in 39 Versen, wovon jedoch nur sieben reine Monosyllabi sind. Spondäischen Ausgang vermeidet Dracontius gänzlich. Assonanz (vgl. Laud. dei I, 58. 345. 419. 522 etc.), Alliteration (vgl. ib. I, 106. 170. 191. 590 etc.) und Wortspiele (vgl. ib. I, 300. 335. II, 30 etc.) sind nicht selten.

[3]) Vgl. Teuffel § 476. Ebert I, 429.

dichte zum nicht geringen Teil auf die Fürsten des Reiches und ihre Herrschaft nach innen und aussen beziehen, ergibt sich doch aber noch, dass die römische Bevölkerung Afrikas gerade durch die Fremdherrschaft vielerlei geistige Anregung empfangen hat. Wir finden also dasselbe Verhältnis wie bei den Westgoten in Spanien und bei den Angelsachsen in Britannien. — Nur wenig freilich von den Dichtungen, die in der Anthologie erhalten sind, haben wir hier zu betrachten, weitaus die meisten behandeln profane Gegenstände. Und wenn auch gar nicht zu bezweifeln ist, dass alle jene Dichter im Vandalenreiche Christen waren, aus den erhaltenen Gedichten dürfte das meist recht schwer nachzuweisen sein. Denn vor allem wurde hier das Epigramm im Sinne Martials gepflegt, wie das zu derselben Zeit auch in Italien geschah, wobei nur an Ennodius zu erinnern ist. In dieser Art von Epigrammen hatten christliche Stoffe keinen Platz. So enthält die Anthologie von Luxorius [1]) ein ganzes Buch von 89 Gedichten dieser Gattung, welches der Dichter in seiner Jugend verfasst hatte und später seinem Freunde Faustus widmete. Voran stehen hier persönliche Invektiven, die an Derbheit nichts zu wünschen übrig lassen und die bissige Weise Martials wiedergeben. Es folgen Gedichte auf Bilder, Gebäude, Bäder u. s. w. Auch einige Grabschriften finden sich, so auf Damira, das Töchterchen des Oagees, welches im vierten Lebensjahre starb. [2]) Ein andres Gedicht bringt die Lehren der sieben Weisen in Verse, ein Thema, welches seit Ausonius sehr beliebt war. Von christlichen Stoffen findet sich nur ein Spottgedicht auf einen Diakon, dessen Sinn mehr auf das Wirtshaus als auf den Gottesdienst gerichtet war (Anth. 303). Weiter ist von Luxorius erhalten ein Epithalamium, welches einen vergilischen Cento darstellt und den Cento nuptialis des Ausonius nachahmt. Jedenfalls ist dem

[1]) Anth. lat. 287—375. Baehrens P. L. M. IV, 441—529. Vgl. Leyser p. 84.

[2]) Ebert hebt S. 431 mit Recht hervor, dass zwei Verse aus diesem Gedichte (Anth. 345, 13 f.) den christlichen Glauben des Verfassers erhärten.

Luxorius noch eine Sammlung von 42 (43) kurzen Gedichten zuzusprechen, die aus je einem Distichon bestehen, welches epanaleptische Form hat. Die Stoffe sind bis auf das letzte Distichon [1]) der Mythologie entnommen, die Behandlung ist schulmeisterlich und unpoetisch; die Epanalepsis macht diese Verse vollends eintönig und unlesbar.

Ein Flavius Felix besingt in fünf überladenen und gespreizten Epigrammen die prächtigen Bäder,[2]) welche König Thrasamund zu Aliana erbaut hatte. Das letzte dieser Epigramme besitzt als Akrostich, Mesostich und Telestich — so weit war man damals mit der Künstelei schon gekommen — die Worte „Thrasamundus cunta (= cuncta) innovat vota serenans". Von demselben Felix, der noch an andrer Stelle zu erwähnen ist, besitzen wir ausserdem ein Gedicht von 20 Distichen, gerichtet an den Primiscriniarius Victorinian. Dieser wird mit Apollo verglichen, indem sich die Bedürftigen und Unterdrückten ihm mit Bitten nahen. Der Dichter bittet, das Haus, welches schon seinem Vater und seinen Ahnen ein Hort gewesen sei, möge auch ihm aus Not und Elend helfen. Er verschmähe die Ehre und Würde eines weltlichen Amtes, da mit dem Forum nur Streit und Zwist verbunden seien. Vielmehr wünsche er den heiligen Gottesdienst zu hören und zu sehen und demgemäss bitte er seinen Gönner um eine geistliche Stelle. Dafür möge Victorinian älter werden als der Phönix und in seinem Hause nur Glück und Freude erleben.[3]) — Man sieht aus dem Gedicht, bis zu welchem Grade die Schmeichelei gediehen war und dass es dem Felix weniger auf anstrengende Arbeit des Amtes als auf eine gute Pfründe ankam.

Von einem Florentinus besitzen wir ein Gedicht, in wel-

---

[1]) Anth. 80 sagt Luxorius mit nicht geringem Eigenlob: Nil mihi mors faciet, pro me monumenta relinquo | Tu modo vive liber: nil mihi mors faciet.

[2]) Anth. lat. 210—214. Baehrens P. L. M. IV, 389—393.

[3]) Anth. 254. Die Verse 36 f. werden Anth. 216 wiederholt, wie überhaupt dies Gedicht sich fast ganz auf die zweite Hälfte von A. 254 stützt. Es scheint, dass A. 216 Fragment ist.

chem das Lob des Königs Thrasamund übermässig aufgetragen ist und Karthago in einer Weise gepriesen wird, die über alles Mass und Ziel hinausgeht.[1]) An Geschmacklosigkeit sucht das Gedicht seinesgleichen. Dass der Verfasser Christ war, zeigt sich Vers 17 und 38.

Einige Verse christlichen Inhalts verfasste ein Calbulus,[2]) welcher zum Gedächtnis der eigenen Taufe die Marmorumkleidung zu einem kreisförmigen Taufbassin gestiftet hat. In einem kurzen Gedichte von 13 Versen veranschaulicht er die Taufhandlung, indem er erst den Bischof zur Taufe einladen lässt; es folgt der Abstieg ins Wasser, der Aufstieg aus dem Bade, eine Ermahnung an den Bischof, die Vergebung der Sünden vorzunehmen und endlich die eigentliche Widmungsinschrift des Stifters. Wahrscheinlich stellt das ganze Gedicht eine Inschrift vor, seine einzelnen Teile waren an den verschiedenen, darin namhaft gemachten Orten angebracht.

Ein zweites christliches Gedicht, welches im Salmasianus auf die Verse des Calbulus folgt, besingt in vier Distichen[3]) das Kreuz, dessen Kraft und Eigenschaften im christlichen Sinne gepriesen werden. Das an sich belanglose Gedicht gewinnt dadurch an Interesse, dass Vers 5 f. im Mittelalter als Inschrift für das Kreuz wiederkehren. Sie finden sich in einem Gedichte, welches vielleicht von Hraban herrührt.[4])

Ein Petrus Referendarius verfasste für die Basilica S. Mariae im Palatium (Karthago?) drei Verse als Inschrift:[5]) „Wie die unberührte Jungfrau geboren hat und wie Christus zum Leiden in die Welt kam, danach frage nicht. Das darf niemand erforschen wollen, sondern nur glauben.“ Es scheint, dass sich diese Verse gegen eine Häresie richteten, die damals aufgekommen war. Hoffentlich sind die beiden lüsternen

---

[1]) Anth. 376. Baehrens Pit. M. IV, 530. Vgl. Vers 35 Carthago dulcis, Carthago et nectare suavis.

[2]) Anth. 378. Baehrens P. L. M. IV, 532.

[3]) Anth. 379. Baehrens P. L. M. IV, 533. Dass Vers 9 nicht zu dem Gedichte gehört, hat Baehrens richtig erkannt.

[4]) Poet. lat. aevi Carol. II, 257. N. XVIII, 1.

[5]) Anth. 380. Baehrens P. L. M. IV. 534.

und schamlosen Gedichte, welche hierauf folgen (Anthol. 381 f.) nicht auch auf die Rechnung des Verfassers zu setzen, der sich dadurch eben kein besonders sittliches Denkmal hinterlassen hätte.

Aus der Zeit des Königs Hunerich stammt ein Gedicht, in welchem ein Dichter Cato die bedeutenden Seebauten besingt, die auf den Befehl des Königs ausgeführt wurden. Der Ausdruck hat hier einige Aehnlichkeit mit denjenigen Stellen bei christlichen Dichtern, wo der Zug der Juden durchs Rote Meer dargestellt wird. Andre Gedichte finden sich aus jener Zeit von Coronatus, Regianus, Ponnanus, Lindinus, Avitus (Anth. 29, das Gedicht hat eine gewisse Aehnlichkeit mit dem Epithalamium Laurentii 68 ff.), Tuccianus, Vincentius, Bonosus, Modestinus. Von einigem Interesse sind nur die Verse des letzteren, da sie ein anmutiges Scherzgedicht bieten und in ihnen der Endreim so stark auftritt, dass der Zufall ausgeschlossen erscheint. Noch finden sich einige kurze Gedichte christlichen Inhalts, die wohl auch jener Zeit angehören, so über das rechte Gebet in der Kirche, über das Urteil Salomos und ein Trostgedicht über den Tod eines Kindes, dessen frühzeitiges Verscheiden in christlichem Sinne als ein Glück gedeutet wird. — Nach alledem kann man nicht sagen, dass sich in dem litterarischen Kreise, der den vandalischen Königshof umgab, ausser Dracontius ein bedeutender Dichter befunden hätte; zumal ist die eigentlich christliche Poesie hier sehr zu kurz gekommen. Aber es ist doch ein Glücksumstand, dass uns der Salmasianus diese grosse Zahl römisch-vandalischer Dichtungen erhalten hat. Man erkennt jedenfalls aus den Stoffen, die sich diese Dichter gewählt haben, die Richtung des damaligen litterarischen Geschmackes.

§ 5. Das Carmen ad Flavium Felicem de resurrectione mortuorum.

A. Fabricius II, 411. Bähr S. 23. Teuffel § 21, 2. Handschriften: Parisinus 13047 saec. IX; theolog. Wirceburg. 145 s. VIII; Reginensis 118 s. X. Ausgaben: G. Fabricius p. 286. Tertulliani

op. ed. Oehler (ed. minor) p. 1185. Cypriani opp. ed. Hartel III, 308. Allgemeines: Du Méril, poés. popul. lat. antér. au XII[e] siècle, p. 82, n. 2. M. Manitius, Ztschr. f. d. österr. Gymn. 1886, S. 410. W. Meyer, Münchner S. B., phil.-philol. Cl. (1885), Bd. 17.

Lange Zeit ist obiges Gedicht, welches mancherlei Interessantes enthält, unter dem Namen von Tertullian oder Cyprian gegangen. Erst die Auffindung älterer Handschriften brachte die Gewissheit, dass das Gedicht unmöglich aus so früher Zeit stammen kann. Schon die Prosodie und Metrik liessen auf spätere Jahrhunderte schliessen. Und die neu aufgefundene Ueberschrift „ad Flavium Felicem“ lässt keinen Zweifel daran aufkommen, dass jenes grössere Epos aus dem afrikanischen Dichterkreise oder doch aus dessen Nähe stammt. Denn der Flavius Felix ist jedenfalls derselbe, von welchem wir schon oben einige Gedichte anzuführen hatten und der in die Zeit des Königs Thrasamund gehört. Zugleich aber verdanken wir der neuen Ausgabe von Hartel den ersten kritischen Text, da alle früheren Ausgaben in ganz erheblicher Weise von der ältesten Ueberlieferung abweichen.

Im Eingange verrät der Dichter seine frühere Beschäftigung mit andern poetischen Stoffen. Er, der über Land- und Gartenbau, über Obstzucht und den Wald gehandelt habe, begebe sich jetzt in die himmlischen Regionen zu den Engeln.[1]) Er wolle von den Wäldern einer andern Welt und von dem Lichte der Ewigkeit handeln und aufklären, welche Gewalt (d. i. Gott) das Meer wogen, die Erde erzittern und der Welt ein neues Licht leuchten lasse, wer den Menschen geschaffen habe, der sich zur Sünde bekehrte, und wer die Natur erhält und zu neuem Leben bringt:[2]) „Wer der ewigen Verdammnis entgehen will, der glaube an den einigen Gott und bete zu ihm, der die ganze Welt im Gleichgewicht hält und ewig ist und den himmlischen Thron allein inne hat, der den Menschen schuf und ihm die Herrschaft über die Erde gab. Er formte den Menschen nach seinem Bilde und blies ihm den

[1]) Denn so sind Vers 9 die musae luciferae aufzufassen.

[2]) Die weitere Ausführung Vers 20—25; von der Weltschöpfung Gottes handeln Vers 28—32.

Lebensodem ein. Von dem einen Baume zu essen verbot Gott dem Menschen, sonst schenkte er ihm die ganze Erde und die Herrschaft über alles Geschaffene. Doch der Mensch übertrat das Gebot, das Weib verführte ihn dazu. Und darauf kam allmählich alles Uebel und alle Sünde in die Welt. Daher geniessen die Gerechten das ewige Leben und von den Seelen, die den Körper verlassen haben, gelangen die einen an den Ort der Finsternis, die andern aber an schöne Orte, wo sie bis zur grossen Auferstehung bleiben, um dann den Lohn für ihr Leben zu erhalten. Und warum sollte Gott nicht nach dem Tode wieder das Leben verleihen können, da er doch das Licht von der Finsternis schied und nur durch das Wort die Erde aus nichts schuf?[1]) Und alles wird die Erde dereinst wiedergeben, da es ja Gott gehört. Auch diejenigen werden vor Gott mit ihrem Körper erscheinen, deren Leichen den Fischen oder wilden Tieren oder den Vögeln zur Speise gedient haben. Auf dieselbe Weise wächst das Samenkorn zum Halme, so wechselt auf Erden Licht und Finsternis, Tag und Nacht. So erhebt sich der Vogel Phönix verjüngt aus seiner Asche[2]) und so belaubt sich der entblätterte Baum von neuem. Wenn dann Gott ruft, so wird Erde und Luft erzittern und Engel ohne Zahl werden ihren Herrn umscharen. In Feuersglanz werden die Engel erglühen und der Aether wird erkrachen. Da wird die Erde ihren Schoss öffnen und alle Menschen wieder erstehen lassen, die ihr anvertraut wurden. Die Glieder werden sich wieder zum Körper zusammenfügen und die Seelen in die Leiber eingehen. Alle Lebensalter stehen da auf und wie alle Völker so auch alle Stände unter den Menschen. Da wird Gott auf hohem Throne in himmlischem Lichte erglänzen, umgeben von Märtyrern und Propheten; und die Priester kommen in schimmernden Gewändern herbei und alle beten Gott an. Gott aber befiehlt

[1]) Mit Vers 108 setzt bis Vers 291 ein Fragment ein, welches sich in Aldhelmhandschr. findet und daher von Giles als von Aldhelm stammend herausgegeben wurde, p. 130.

[2]) Also auch hier der Nachweis der Unsterblichkeit aus der Natur und als besonderes Sinnbild für die Auferstehung der Vogel Phönix.

dann, die Gerechten in die herrlichen Gegenden des Himmelreichs eingehen zu lassen.“ Hier findet der Dichter Gelegenheit, eine glänzende Schilderung des Paradieses anzubringen, in ähnlicher Weise, wie wir sie schon bei Marius Victor, Dracontius und Alcimus Avitus fanden. [1]) Die Erwähnung ewigen Lichtes erinnert an Commodian Instruct. II, 3, 14 f., während der Inhalt der folgenden Verse 246 ff. sich beinahe mit Lactant. de phoenice 15 ff. deckt. „Hierher,“ fährt der Dichter fort, „kommt kein schlechter Mensch, sondern nur diejenigen, welche gerecht und nach dem Willen Gottes gelebt haben. Dann aber kommt die Verurteilung der Sünder. Ihr Bitten und Flehen hilft ihnen nichts, sie werden von den Engeln ergriffen und ins Feuer der Hölle geworfen. Warum habt ihr,“ so wendet sich der Dichter an die Verdammten, „warum habt ihr Gott nicht erkannt, trotzdem er euch so viele Wohlthaten erwies? Ihr habt ihn von euch gestossen und werdet dafür ewige Pein erdulden.“ Es folgt Vers 305 bis 332 eine lebendige Ausmalung der höllischen Qualen, welchen die Sünder auf Gottes Befehl überliefert werden. „Dort aber wird sich Jammer und Wehgeschrei erheben, indem die Sünder nun zu spät Gott suchen. Ein jeder wird seine Vergehen [2]) bekennen, aber vergebens, die bestimmte Strafe bleibt ihm. — Deshalb hat Gott die Propheten geschickt, um seinen Willen zu verkünden. So hat der Prophet noch zuletzt auf Gottes Befehl die Gebeine lebendig werden lassen [3]) und hat dadurch seine Macht gezeigt.“ Den Schluss des Gedichtes (Vers 380—406) bildet die Ermahnung, vom Bösen zu lassen und Gott anzuhangen, um den Strafen des jüngsten Gerichtes zu entgehen.

Das Gedicht, welches ich hier zuerst der Litteratur-

---

[1]) Auch der Anfang der Schilderung (Est locus Aeoliis [Eois?]) erinnert an Drac. I, 178. Avitus I, 193. Vers 214 deckt sich fast mit Cypriani genesis 59, ausserdem vgl. Vers 249 mit Cypr. gen. 81.

[2]) Vgl. Vers 339—352; den breitesten Raum nimmt der heidnische Aberglaube darin ein.

[3]) Vgl. Ezech. 37, 1—10. Die zweite Hälfte von Vers 356 entstammt Juvenc. II, 104.

geschichte etwas näher zuführe, ist vor allem dadurch interessant, dass wir in ihm eine so ausführliche Schilderung des jüngsten Gerichtes antreffen, wie wir sie bisher noch nicht gefunden haben. Inhaltlich berührt es sich hierbei am meisten mit einigen Abschnitten aus Commodian,[1]) doch möchte ich deshalb noch keine Abhängigkeit von diesem frühen Dichter behaupten. Zweitens aber ist auch die formale Seite wichtig. Wir finden hier nämlich den Reim in einer Weise angewendet, wie er sonst nur bei Commodian auftritt. So lauten die ersten 14 Verse auf „as“ aus und bei 13 derselben entspricht diesem Auslaut auch ein inneres „as“, welches sich meist in der Penthemimeris findet. Es folgt dann fünfmal „o“ im Auslaute, darauf sechsmal „is“, in den meisten Fällen ebenso mit Innenreim. Von Vers 47—54 lauten die Hexameter auf „um“ aus, dann folgen fünf Verse auf „am“, 120—124 auf „is“, 138—142 auf „i“; 292 ff. haben gar die vollen Reime „negastis“, „necastis“ und „fugastis“. Von den 406 Versen sind im ganzen 172 am Ende gereimt. Ausserdem sind 147 (vgl. Vers 201) Verse leoninisch und 35 (vgl. Vers 43) anders gereimt. Hierzu kommt der ganze Bau der Hexameter. Die Verse halten nämlich die Mitte zwischen quantitierenden und accentuierenden, der Wortaccent hat in vielen Fällen die Quantität überwunden. In dieser Beziehung erinnert das Gedicht an Commodian wie an das Carmen adv. Marcionitas. Mit letzterem teilt es noch die Häufigkeit der Synizese.[2]) Nach alledem ist es schon möglich, dass sich der Verfasser unsres Gedichts an Commodian angelehnt hat, doch glaube ich, dass mindestens ebenso Anschluss an das Carmen adv. Marcionitas stattfand, dessen afrikanischen Ursprung ich jetzt mit Oxé für erwiesen halte.

---

[1]) Instruct. II, 2—4 und Apolog. 999 ff.

[2]) Vgl. Vers 99. 127. 129. 135. (zweimal) 144. 179. 185. 203 u. s. f. Als Probe für die Versbildung diene 60 Spiritu vivificam adflavit vultibus auram.

Drittes Buch.

Der Verfall der christlich-lateinischen Dichtung

im 6. bis 8. Jahrhundert.

Man kann beinahe sagen, dass der Wert der christlichen Schriften aus früher Zeit im umgekehrten Verhältnis zur Ausbreitung des Christentums steht, d. h. dass mit der grösseren Verbreitung dieser Religion ihre schriftlichen Denkmäler an innerem Gehalte abnehmen. Und das kann gar nicht wunder nehmen. Denn in den ersten Jahrhunderten galt es, die Existenz der neuen Lehre gegen innere wie äussere Feinde zu verteidigen. In diesem Kampfe entfalteten sich die geistigen Kräfte der christlichen Schriftsteller in ganz ungeahntem Masse, Leute wie Augustin oder Hieronymus gehören der Weltlitteratur an. Das Christentum hat damals seinen Sieg nicht etwa bloss durch die Predigt und unmittelbare Belehrung gewonnen, sondern es hat auch durch die spitzen Waffen der Rhetorik und Dialektik gesiegt, welche von Augustin und andern Vorkämpfern gegen den Feind geschleudert wurden. Nun bekehrten sich auch schon die germanischen Stämme, die während des 5. Jahrhunderts in römische Provinzen eingerückt waren, zum Christentum, ja dasselbe hatte schon im fernsten Nordwesten Europas, in Irland, kräftig Wurzel geschlagen. Die Sorge um die Existenz erlischt daher vollständig, und die Ausbreitung der neuen Lehre geht schon viel stiller und ohne solches Aufsehen vor sich wie früher. Die Feinde des Christentums werden allmählich seltener, seit die Staatsgewalten sich sämtlich für dasselbe erklärt haben, nur selten hört man noch von einem Angriffe, mit Boëthius stirbt die an den alten Staatsgöttern hängende Partei aus. Daher ist jetzt die Blütezeit der christlichen Litteratur vorüber, apologetische und

polemische Schriften erscheinen fast nicht mehr und nur innerhalb der Kirche setzt sich der Sektenstreit fort. Mit dem 6. Jahrhundert beginnt daher in der christlichen Litteratur die Auslegung der hl. Schriften stärker hervorzutreten, die Exegetik feierte in Büchern, wie Gregors Moralia, grosse Triumphe. Es muss freilich noch ein zweiter Grund für den Verfall der litterarischen Thätigkeit angeführt werden. Wie nämlich die germanischen Stämme in die Provinzen des Römerreichs eingedrungen waren, so durchdrangen auch die barbarischen Sprachen jetzt das Latein. Immer dünner wurde der Zusammenhang zwischen der Schriftsprache, wie sie sich erhielt, und derjenigen des alten Rom. Die Sprache des mündlichen Verkehrs aber hatte nur noch die lateinischen Worte beibehalten, alles sonstige war verändert. Und die alten Rhetorenschulen waren eingegangen, seit die Germanen in dem römischen Reiche Herren geworden waren. So konnte man wohl kaum mehr die alte Sprache der Litteratur und des öffentlichen Verkehrs theoretisch erlernen, die Quellen des Zusammenhangs mit der früheren Zeit waren versiegt und es bildeten sich sogar in den Provinzen Geheimsprachen und rustikale Litteraturen aus, wie die Schriften des Grammatikers Virgilius Maro bezeugen. Nun hat allerdings der Verfall der Poesie mit derjenigen der Prosa nicht ganz gleichen Schritt gehalten, aber mit der Vernichtung der ostgotischen und vandalischen Herrschaft trat doch wenigstens in Italien und in Afrika vollständige Barbarei ein. Der letzte römische Dichter Italiens ist Arator, er zeigt noch eine gewisse Selbständigkeit und hält sich an die Ueberlieferungen aus früherer Zeit. Denselben Standpunkt vertritt für Gallien Venantius Fortunatus, der einige Jahrzehnte später als Arator durch sein formales Talent überrascht. Nach Fortunatus erlischt die Poesie, die während unsres Zeitraums wie die Prosa ausschliesslich christlich geworden ist, in Gallien fast ganz, nur undeutliche Spuren gemahnen hier an das Fortbestehen poetischer Thätigkeit. Erst der Einfluss der Iren- oder Schottenmönche und besonders der Angelsachsen liess im Frankenreiche die Dichtkunst von neuem erstehen. Denn von Spanien geht diese Erneuerung

nicht aus. Hier befand sich die westgotische Geistlichkeit, der auch das Andenken an Ulfilas noch nicht geschwunden war,[1]) im Besitze zahlreicher Ueberlieferungen aus dem Altertum. Und rasch erblühte hier ein reges litterarisches Leben, indem man aus den geretteten Schätzen allerlei auszog und der eigenen Zeit verständlich machte. Wenn auch Form und Inhalt dieser westgotischen Litteratur — sie stützt sich übrigens zum grössten Teil auf Leute römischer Abkunft — viel zu wünschen übrig lässt, so erhielt sich doch hier wenigstens der Sinn für höhere Bildung und für Wissen, der anderwärts mit einer einzigen Ausnahme damals gar nicht zu finden ist. Diese Ausnahme bilden die britischen Inseln. Nach Irland war das Christentum schon frühzeitig durch Patricius gelangt, und Britannien knüpfte am Ende des 6. Jahrhunderts ein festes Verhältnis mit dem römischen Papsttum an.[2]) Die Angelsachsen erwiesen sich schnell als ein gelehriges Volk, denn sie bieten das einzige Beispiel dafür, dass nicht Römer, sondern Angehörige des eigenen Stammes eine nationale Litteratur hervorbrachten, die mit der lateinischen in unmittelbarem Zusammenhange steht. Ich erinnere hier an Männer wie Aldhelm, Tatwine, Baeda und Wynfreth; durch Wort und Schrift, in Poesie und Prosa, haben sie ihr Volk unterrichtet und belehrt und es frühzeitig auf eine hohe Bildungsstufe gebracht. Auch verhielten sich die Angelsachsen keineswegs so abgeschlossen, wie es wohl scheinen möchte, ihre Litteratur steht in ziemlich enger Wechselwirkung mit der westgotischen Spaniens. Und während die Westgoten sehr bald den vordringenden Arabern erlagen, haben dann die Angelsachsen nach dem Frankenreiche übergegriffen. Sie überflügelten die irischen Glaubensboten sehr schnell, die im Frankenreiche thätig waren und sind im 8. Jahrhundert die Lehrmeister der Franken geworden. Das ganze Abendland hat im Mittelalter von der geistigen Nahrung

[1]) Vgl. hierzu das Gedicht des Eugenius von Toledo über die Erfinder des Alphabets (de inventoribus litterarum) „Gulfila prompsit Getarum quas videmus ultimas“.

[2]) Vgl. hierüber E. Bassenge, die Sendung Augustins zur Bekehrung der Angelsachsen (596—604). Leipzig 1890.

gezehrt, welche Baeda in seinen Schriften bot. Auf Baedas Grundlage hat man dann weiter gebaut und er ist als der eigentliche Erneuerer von Bildung und Wissenschaft zu betrachten.

In unsrem ganzen Zeitraume ist die Litteratur mit wenigen Ausnahmen christlich, oder man kann sagen, dass die Geistlichkeit allein sich der Pflege der Litteratur angenommen hat. Das Schrifttum unsrer Periode bietet freilich nur einen schwachen Abglanz der früheren Zeit, sie ist arm an grossen litterarischen Charakteren. Aber gerade das, was jetzt hervorgebracht wurde, hat kein geringes Interesse für die Kenntnis späterer Zeiten. Auch die schwachen Spuren von Poesie, die sich jetzt finden, lehren den Zusammenhang zwischen Altertum und Mittelalter und ohne sie zu kennen, würde man doch die Anfänge der humanistischen Bewegung, die durch Karl den Grossen angeregt wurde, nicht verstehen. So können in der Periode des Absterbens auch die kleinsten litterarischen Denkmäler an Wert gewinnen und deshalb muss sich unsre Darstellung ebenso auf die Zeiten der rohesten Verwilderung erstrecken, wie sie auf der andern Seite die Blütezeit der christlichen Poesie zu schildern versucht hat.

Kapitel I.

Die christliche Poesie Italiens und des Ostens im 6. bis 8. Jahrhundert.

Im 6. Jahrhundert starben die Reste antiker Bildung allmählich ab. Ganz besonders in Italien, wo infolge des langjährigen Vernichtungskampfes zwischen Goten und Oströmern das Bildungsniveau sehr schnell gesunken ist. Am meisten hielt sich noch die Gesittung im Norden der Halbinsel, wo die zahlreichen Städte am längsten vor der Verrohung schützten. Und hier traten doch in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts nach abermaliger Verwüstung wieder geordnetere Verhältnisse ein, wenn freilich auch die Langobarden sich in litterarischen Dingen sehr passiv verhalten haben. Aber im Süden war alles verloren, die schwache Herrschaft der Oströmer war nicht imstande, sich mit Nachdruck geltend zu machen. Raub und Fehde hielten ihren Einzug im Süden und bald wurden die dortigen Gebiete zur buntesten Völkerkarte in Europa. Bei der Verwilderung der Sitten konnte natürlich die Litteratur nicht gedeihen. Noch ist es Cassiodor in seinem hohen Alter, der als die letzte ehrwürdige Gestalt in diese ferne Zeit hineinragt, indem er in seinem bruttischen Kloster der emsigsten Thätigkeit hingegeben war. Ist es Zufall, dass Benedikt von Nursia noch kurz vor der Zeit des ärgsten Verfalles das Mönchswesen im Abendland einführte, und somit friedfertigen Naturen eine Stätte gewährt wurde, die bald darauf durch Cassiodor zur Hüterin aller Bildung und Gelehrsamkeit ward? Hierin

liegt ja die grosse Bedeutung des Klosters für die nächsten fünf Jahrhunderte des Mittelalters, die Wissenschaften fanden wegen der religiösen Stellung der Klöster hier ihren sichersten, weil geheiligten Schutz. — Mit der im Abendlande immer häufigeren Gründung von Klöstern verschwindet die profane Poesie fast gänzlich, wenigstens in den Ländern, wo die politischen Verhältnisse im 6. und 7. Jahrhundert noch ununterbrochenem Wechsel ausgesetzt waren. Die Bildung, die noch unmittelbar mit dem Altertum zusammenhing, rettete sich damals in den äussersten Westen des Römerreichs, wenn man von dem Vandalenstaat in Afrika absieht. In Italien vermochte sie sich nicht mehr zu erhalten, der bedeutendste Vertreter der alten Richtung, Boëthius, starb im Jahre 525. Seither ist das Christentum die herrschende Macht geworden. Aber auch die christliche Litteratur Italiens in unserem Zeitraume kann weder durch die Zahl der Erscheinungen, noch durch deren inneren Gehalt hervorragen, wie sich aus der obigen Auseinandersetzung ergibt. Die christliche Dichtung, die in Italien meist nur eigentlich kirchlichen Zwecken gedient hatte, verschwindet immer mehr, nur das paränetische Epithaph erhält weitere Verbreitung.

Zu Italien sei hier ausserdem der Osten des Reiches gerechnet, von dem nur wenig in lateinischer Sprache vorliegt. Doch verdient Priscian Berücksichtigung.

§ I. Priscian.

Leyser p. 143. Teuffel § 481, 6 f. Handschriften: Vindob. 16 saec. VIII—IX; Bernensis 363 s. IX; Turicensis 78 s. IX; Leidensis M. Lat. Bibl. Publ. 67 s. IX; Durlacensis 36 f. s. IX. Ausgaben: Corp. hist. Byzant. I, 517 (ed. J. Bekker 1829). Wernsdorf P. L. M. V, 265. Bernhardy, Geogr. graeci min. I, 461; zusammen Baehrens P. L. M. V, 262. — M. Manitius, Rhein. Mus. 44, 544.

Der berühmte Grammatiker Priscian, der am Beginn des 6. Jahrhunderts in Konstantinopel lebte, ist auch als Dichter aufgetreten. Wenn nun seine Gedichte nicht eigentlich als christliche zu betrachten sind, so ist doch die ganze Färbung

wenigstens in einem derselben dergestalt christlich, dass wir es unbedingt hier behandeln müssen; auch als Zeitgedicht ist es trotz seines Mangels an Poesie wichtig. Es handelt sich um das Lobgedicht auf Kaiser Anastasius, welches um das Jahr 512 verfasst ist. Voran steht ein Prolog von 22 jambischen Senaren, nach welchem Priscian die Sitte der heidnischen Dichter verabscheut, bei der Besingung der Fürsten den Olymp anzurufen. Er wisse, dass dies dem frommen Kaiser nicht gefalle und so wolle er nur Wahres reden. Denn man glaube jenen nicht, auch wenn sie Wahres vorbrächten, da sie im Anfang mit Erdichtetem begonnen hätten. Mit Wohlgefallen möge der Kaiser sein Lob hören. Alles könne er ja gar nicht besingen, auch nicht wenn er tausend Zungen hätte und ein dichterischer Quell sich in ihm ergösse; seine schwache Kraft könne er nicht übersteigen. Mit Gottes Hilfe wolle er das Lob des Kaisers beginnen.

Dieser Prolog zeigt, dass Priscian bezüglich der Einführung der Gedichte sich ganz auf den Standpunkt der christlichen Dichter stellt, aber auch wie diese den rhetorischen Pomp des alten Epos nicht entbehren kann. Zugleich macht sich eine entschiedene Nüchternheit in der Auffassung geltend. — „Empfange mit gnädiger Gesinnung,“ beginnt der Dichter, „mein römisches Gedicht, wie ich es sonst Gott weihe für das Geschenk des Lebens und für den Anblick des Sonnenlichtes.[1]) Denn du weisst, dass Gott an Gesängen seine Freude hat.“ Es folgt eine Vergleichung des Anastasius mit seinem Vorfahren Pompejus, wobei der Kaiser über den grossen Römer gesetzt wird. „Gott hat den Erdkreis aus allem Uebel erlöst, da er unserem Herrn und Vater alle Tugenden verlieh.[2]) Er hat mehr Frömmigkeit als Antoninus, mehr Weisheit als Marcus (Aurelius), mehr Milde als Nerva, mehr Güte als Titus und sein Kriegsruhm ist grösser als der des Trajan.“ Hiermit geht der Dichter in ähnlich übertreibender Darstellung

---

[1]) Wahrscheinlich ist hierbei an Hymnen zu denken.

[2]) Vers 42 f. asyndetische Aneinanderreihung von paränetischen Adjektiven wie bei Dracontius und Fortunatus.

zu den Kriegsthaten des Anastasius über; in epischem Vergleiche (Vers 67—77) wird der tapfre Kaiser dem Löwen an die Seite gestellt. Griechenland verstumme mit seinem Bellerophontes, denn Anastasius besiegte die Solymer, dass sie nicht wieder aufstanden. „So siegte nicht einmal Servilius über die Isaurier, denn der Himmel selbst kämpfte mit Anastasius, indem er seine Blitze gegen die Feinde des Kaisers sandte. Flotten wurden vernichtet und hohe Türme gestürzt, das Meer färbte sich vom Blute der Toten und die Fische verschmähten die vielen Leichen. Aber noch grösser ist die Gnade des Kaisers, welche die Besiegten aufrichtet und befriedet. Ueberall hat seine Herrschaft Besserung und Ordnung gebracht, und wenn ich alles erwäge,[1]) was von ihm Gutes ausgeht, so kann ich es nicht in Worten ausdrücken.“ Der Dichter geht dann zur inneren Verwaltung des Kaisers über, der er ebenfalls unmässiges Lob zollt. „Die schlechte Regierung von früher ist gewichen, die Menschen brauchen nun nicht mehr auszuwandern. Zerstörte Städte sind wieder aufgebaut, sicher befährt der Seemann das Meer, der Bauer geniesst die Früchte seiner Arbeit, Recht und Gesetz gelten wieder. Der Kaiser selbst richtet als das Abbild des himmlischen Richters, es gibt keine Bestechlichkeit mehr; und im Heere steht die Kraft und Blüte des Volkes. Und wie einst Joseph[2]) in Aegypten hat der Kaiser die Verwaltung des Getreides in die Hand genommen, um etwaigem Mangel zu steuern. Kein Aufstand erhebt sich jetzt in der Stadt. Der Kaiser verbietet die öffentlichen Spiele, wobei Menschen zum Opfer fallen. Heimlich unterstützt er diejenigen, welche es verdienen, und wer ihn früher beleidigte, erhält jetzt Belohnungen statt der Strafe. Tüchtig sind die Leute des kaiserlichen Hofes; Redner, Gelehrte und Dichter werden unterstützt und erhalten Ratsstellen. Daher bleibt seiner Regierung auch der Einfall des Feindes

[1]) Nach der guten Konjektur von Baehrens Vers 145. — Im folgenden wendet sich der Dichter unmittelbar an den Kaiser.

[2]) Mit der byzantinischen Form Josiphus (Vers 211) ist die ähnlich gestaltete Josippus (daraus Hegesippus) zu vergleichen.

über den Euphrat[1]) erspart. Möge die Sonne stets das Glück des Kaisers beleuchten! Dann wird er, wie ich hoffe, im alten wie im neuen Rom herrschen. Dass Gott mit ihm ist, ersah man kürzlich, als das Boot umschlug und der Kaiser aus der höchsten Lebensgefahr doch gerettet wurde. So geschah es auch den Gerechten in der Bibel, Gottes Hand hat sie stets aus Gefahren befreit. Und so hat Gott auch den Kaiser mit Familie gesegnet." Es folgt Vers 290 ff. die Aufzählung und Lobpreisung der Verwandten des Anastasius; zuletzt wird die Kaiserin als Hort aller Tugenden gerühmt. Mit einem kurzen Gebete, Gott möge dem römischen Reiche[2]) seinen Stolz und seine Zier bewahren, die Barbaren als Untertanen erhalten und die Wünsche des Volkes und Senates erfüllen, schliesst das Ganze. Das entsetzlich stark aufgetragene Lob ermüdet den Leser dieses Gedichtes, welches sich obendrein nicht einmal durch poetische Sprache empfiehlt. Mitunter erscheint allerdings eine Stelle, die dichterisch etwas gehoben ist, aber im allgemeinen verfügt Priscian nur über ganz gewöhnlichen prosaischen Ausdruck. Manchmal finden sich Reminiscenzen aus Vergil. Die Prosodie ist für jene späte Zeit auffallend rein und auch die Metrik folgt guten Mustern.[3])

Das zweite Gedicht Pricians, die Periegesis, hat hier nur insofern für uns Interesse, als sich im Anfang und Schluss die Christlichkeit des Verfassers geltend macht. In den Eingangsversen[4]) bittet Priscian, Gott möge ihn die Lage der Länder und Meere in würdiger Weise besingen lassen. Und am Schlusse findet sich die Bitte, Gott möge den Dichter für seine Arbeit belohnen, ganz ähnlich wie im Prolog des Juvencus Vers 22.

Noch bemerke ich, dass im Mittelalter die Anschauung

---

[1]) Die Neuperser sind gemeint.

[2]) Vers 310 Ausoniis — regnis, obwohl es ja das oströmische Reich ist.

[3]) Der Reim ist nicht selten, auf die 312 Verse entfallen 31 leoninische (vgl. Vers 132) und 34 anders gereimte Hexameter.

[4]) Diese ersten vier Verse citiert Hugo von Trimberg im Registrum mult. auct. Vers 234 ff. (p. 24 ed. Huemer).

aufkam, Priscian sei seinem christlichen Glauben noch untreu geworden. So erzählt nach Alanus in ziemlich breiter Weise Hugo von Trimberg sowohl im Registrum wie im Renner.[1]) Das wird sich wohl auf eine mittelalterliche Vita Prisciani stützen.

§ 2. Ennodius.

Trithemius p. 91. Leyser p. 83. A. Fabricius II, 511. Hist. litt. III, 96. Ampère II, 194. Bähr S. 135. Teuffel § 479. Ebert I, 432. Vgl. Wattenbach I, 70. Handschriften: Bruxellensis 9845 bis 9847 s. IX; Vaticanus 3803 s. IX—X; Parisinus 9629 s. X. Ausgaben: J. Sirmond, Paris 1611; rec. et comm. crit. instr. G. Hartel, Wien 1882 (Corp. SS. eccl. lat. VI); rec. Fr. Vogel, Berlin 1885 (M. G. Auct. ant. VII). Allgemeines: M. Fertig, Ennodius und seine Zeit, I. II. Passau 1855, III. Landshut 1858. F. Magani, Ennodio, Pavia 1886.

Es ist nicht zufällig, dass Ennodius von keinem Fortsetzer des Gennadius behandelt wurde. Mit Recht hat man ihn schon in früher Zeit nicht als eigentlich kirchlichen Schriftsteller angesehen. Trotzdem er Kleriker war und es sogar zum Bischof gebracht hat, bewegt sich seine Poesie und Prosa doch mehr in heidnischen Bahnen, als auf dem christlichen Gebiet. Er ist eine ähnliche Natur wie Ausonius oder Sidonius. Das Christentum scheint ihm nur Stellung und Macht geboten zu haben, und obwohl er sich bemüht, als Gläubiger zu erscheinen, so trägt doch meistens die erlernte rhetorische Phrase den Sieg über seinen Glauben davon. Er ist mehr Rhetor als Christ und doch müssen wir ihn hier behandeln, da manche seiner Gedichte auf christlichen Stoffen fussen.

Magnus Felix Ennodius stammte aus einer angesehenen Familie Südgalliens und war im Jahre 474 zu Arles geboren.[2]) Frühzeitig kam er in das cisalpinische Gallien, wahrscheinlich hat er in Ticinum seine Jugend verlebt. Hier gewann er

---

[1]) Registr. mult. auct. 210 ff. (ed. Huemer p. 23). Renner Vers 14650 ff.

[2]) Vgl. Vogels Prolegomena p. II sq.

eine reiche Braut, doch er zog sich wieder von ihr zurück, als das Vermögen wohl infolge der Kriegszeiten verloren ging. Noch vor dem Jahre 494 trat er in den geistlichen Stand ein, vielleicht wurde er von seinen Freunden dazu überredet. Dann begab er sich nach Mailand und wurde hier zum Diakon geweiht. Im Jahre 502 nahm er an der römischen Synode teil, welche das Schisma beseitigen sollte. Bis zum Tode seines Gönners, des Bischofes Laurentius blieb er in Mailand (512); ein Jahr vor dessen Hinscheiden verfiel er in eine schwere Krankheit und erst hierdurch wurde sein Sinn der Welt abgekehrt und auf das Himmlische gerichtet. In einem Lebensabriss,[1]) den er nach seiner Genesung schrieb, erklärte er, die Beschäftigung mit der profanen Litteratur ganz aufgeben zu wollen. Denn noch als Diakon hatte er vornehme junge Leute in Rhetorik und Dialektik unterrichtet und seine Schriftstellerei zeigte, wie schon oben bemerkt, mehr heidnisches als christliches Element. Im Jahre 513 wahrscheinlich erhielt Ennodius das Bistum in Ticinum. Als Bischof wurde er zweimal vom Papste Hormisdas als Gesandter an Kaiser Anastasius nach Konstantinopel geschickt, um die Spaltung zwischen der griechischen und römischen Kirche zu beseitigen (515 und 517). Schon im Jahre 521 ist er gestorben, ohne dass uns etwas von den Schicksalen seines späteren Lebens bekannt wäre, da seine erhaltenen Werke nur bis zum Jahre 513 reichen. Glücklicherweise liegt noch das Epitaph des Ennodius aus der Michaelskirche zu Pavia vor.[2]) Es preist in 9 Distichen die Verdienste, die sich Ennodius als Bischof erworben, und zwar in ziemlich ruhmrediger Weise. Da das Epitaph inschriftlich erhalten ist, so lässt sich die barbarische Orthographie erkennen, welche man damals anwendete und die wahrscheinlich auch von Ennodius teilweise geschrieben aber durch die Handschriften wieder verwischt

[1]) Hartel p. 393. Vogel N. CDXXXVIII, p. 300. Sirmond nannte diese Schrift nach dem Gedichte des Paulinus von Pella „Eucharisticum de vita sua“.

[2]) Corp. inscr. lat. V, 2. n. 6464. Vogel p. LVIII. Hartel p. 609.

worden ist. Diese orthographischen Verstösse wie auch die einzelnen in dem Gedichte gemachten Angaben schliessen jeden Zweifel an der Echtheit des Epitaphs aus.

Wir gehen nun zu der poetischen Hinterlassenschaft des Ennodius über. Er erzählt in seinem Lebensabriss von seinen dichterischen Versuchen der früheren Zeit und berichtet, dass er sich, von der Eitelkeit fortgerissen, unter den Dichterschwarm gemischt habe. Besonders hätten ihn Gedichte ergötzt, deren einzelne Teile die Form eines Quadrates besassen und die aus verschiedenen Massen zusammengesetzt wären. Solch ein Gedicht habe ihn den Engelscharen beigesellt [1]) und er habe sich höher gedünkt als alle anderen Menschen. Vielleicht sind darunter Gedichte zu verstehen, die nach Art des Optatianus Porfirius abgefasst waren und allerhand Künsteleien und Spielereien erhielten. Polymetrische Gedichte verfassten schon Ausonius und Paulinus von Nola; auch von Ennodius hat sich eines erhalten, das Epithalamium für Maximus, in welchem auf die Distichen der Vorrede Hexameter, sapphische Strophen, Hexameter und Hendekasyllaben folgen.[2]) Ich glaube übrigens, dass uns von diesen Jugendgedichten weiter nichts erhalten ist, da auf keines der überlieferten mit Ausnahme des eben erwähnten jene Formencharakteristik passt. Es scheint allerdings, dass Ennodius nach jener inneren Umwandlung, deren erstes Produkt der kurze Lebensabriss ist, nicht wieder zur profanen Poesie gegriffen hat; denn diejenigen Gedichte, welche zeitlich bestimmbar sind und später als 511 fallen, behandeln christliche Stoffe.[3]) Ennodius zeigt seine Stärke im Gelegenheitsgedicht und im Epigramm. So beschreibt er mehrmals Reisen oder er beglückwünscht andre Personen, oder er schreibt kleine poetische Briefe und setzt Reden in Verse um. Dabei spielt die alte Mythologie, gegen die er freilich anderwärts zu Felde zieht, stets eine grosse Rolle. Er scheut sich sogar

[1]) Dieser wie der folgende Ausdruck, der etwas modificiert ist, mit Anlehnung an Horat. Carm. I, 1, 30. 32. u. 35 f.

[2]) Aehnlich auch der Wechsel des Versmasses in Opusc. 6 (Vogel p. 310), ferner das Gedicht an Faustus.

[3]) (Hartel) Carm. II, 5 u. 149.

nicht, das in der späten Zeit so beliebte Epithalamium zu behandeln, bei welchem es doch hauptsächlich auf den Sinnenreiz ankam. Hier erscheint Venus mit entblösstem Körper und Amor beklagt sich bei ihr, dass die „kalte Jungfräulichkeit“ immer mehr überhand nehme. Gelübde bänden den Leib[1]) und die Ehe sei selten geworden; ein Verbrechen sei es jetzt, das Wort Brautgemach zu nennen. Es geht daraus hervor, dass Ennodius nur mit einem gewissen Widerstreben sich in das christliche Bewusstsein hineingedacht hat, er war noch ganz in den antiken Formen gefangen und die Stärke seiner christlichen Ueberzeugung mag nicht grösser gewesen sein als bei Sidonius, den er auch in seinen Gedichten vielfach nachahmt. — Im Epos hat sich Ennodius nur ein einziges Mal versucht. Es ist das Gedicht, welches er zum 30jährigen Priesterjubiläum des Bischofs Epiphanius von Ticinum verfasst hat. Die Einleitung besteht aus schwülstiger Prosa, wo Ennodius sich über seine Berechtigung, jenen Tag zu feiern, verbreitet. Dann bekämpft der Dichter die Gewohnheit seiner heidnischen Vorgänger, sich zur Lüge und zum Betrug zu wenden, indem sie die alten Gottheiten angerufen hätten.[2]) Er wende sich an den Geist, der alles geschaffen und durch den alles bestehe,[3]) und bitte ihn, ihm Kraft für sein Gedicht zu verleihen. In überschwänglicher Weise wird hierauf der Jubilar gepriesen und ein Wunder aus seiner Jugend erzählt, welches seinen Vater bewogen habe, ihn dem geistlichen Stande zu weihen. Den Schluss des Gedichtes bilden ermüdende Lobeserhebungen auf Epiphanius. In ganz auffälliger Weise lehnt sich hier Ennodius an frühere Dichter an. Seine eigene poe-

---

[1]) C. I, 4, 58. fervore novo sublimia carnem | Vota domant. Auf die Rede des Amor macht Ennodius die abgeschmackte Bemerkung, dass durch diese Worte sogar die Tiefen des Meeres in Glut hätten versetzt werden können.

[2]) Der Grundgedanke stammt aus Sedul. C. P. I, 17 ff., einzelne Verse aus Sidon. Carm. XVI.

[3]) Hier werden Gott und Christus gleichgesetzt. Vers 25—29 (p. 534 Hartel) bestehen aus Beiwörtern für Christus, wie wir das schon bei früheren Dichtern gefunden haben.

tische Sprache ist armselig und trocken, sie bleibt durchaus nüchtern. Um so mehr heben sich die Flickverse aus ihrer prosaischen Umgebung ab, sie sind meist dem Sidonius und Vergil entnommen und treten manchmal so stark auf, dass man einen Cento vor sich zu haben glaubt.

Dass Ennodius kein Talent zum Dichten besessen hat, geht auch aus seinen Hymnen hervor, von denen zwölf erhalten sind. Diese Gedichte verraten einen sehr engen Anschluss an Ambrosius, wie Ennodius das auch in dem Gedichte, welches seine Rückkehr aus Rom behandelt, deutlich ausspricht.[1]) So besitzt kein Gedicht mehr oder weniger als acht Strophen, das Versmass ist mit einer Ausnahme der jambische Dimeter und die Verse sind streng quantitierend gebaut; auch die Zwölfzahl der Hymnen könnte an Ambrosius erinnern. Nur eines von den Gedichten hat ein andres Mass, nämlich der Hymnus auf die Euphemia besteht aus acht Strophen, welche von je vier elfsilbigen alcäischen Versen gebildet werden, aber nicht, wie Ebert (I, 435 n. 2) meint, aus sapphischen Strophen. Wie bei Ambrosius findet sich der Reim auch hier nur wenig vertreten; er ist z. B. bedeutend seltener als bei Prudentius. Als formalen Mangel möchte ich es bezeichnen, dass sich in diesen Hymnen der Gedanke nicht an die einzelne Strophe bindet, sondern sich häufig durch mehrere hindurchzieht. Man denke aber ja nicht, dass Ennodius seinen berühmten Vorgänger in der Hymnendichtung irgendwie erreicht habe.[2]) Bei ihm tritt das lyrische Element ganz zurück, nur in den beiden ersten seiner Hymnen zeigt sich etwas von Stimmung und religiösem Gefühl. Die zehn anderen Gedichte lehnen sich an historisch gegebene Thatsachen an und sind fast durchweg darstellender Natur; und auch im zweiten Hymnus nimmt doch die Schilderung von Jonas' Abenteuer im Walfischleibe einen viel zu breiten Raum ein. Die ganze Ausdrucksweise ist nüchtern und trivial, öfters völlig unpoetisch. Es fehlt ihm eben

---

[1]) VI, 39 „Cantem quae solitus dum plebem pasceret ore | Ambrosius vates carmina pulcra loqui.“

[2]) Auf ihn hat Ennodius seinen sechsten Hymnus gedichtet.

hier wie allerwärts die wirkliche Empfindung und der Schwung der Phantasie. Da Ennodius Verse machte und Geistlicher war, so scheint er geglaubt zu haben, auch Hymnen verfertigen zu müssen; seiner Lyrik hängt etwas Geschäftsmässiges an. Vielleicht waren diese Hymnen bei Lebzeiten des Dichters in Gebrauch, aber erhalten hat sich als Kirchenlied keines von den Gedichten, sie werden sogar nur von der Brüsseler Handschrift des Ennodius überliefert. Die meisten sind zum Ruhme von Heiligen und Märtyrern verfasst, so auf Cyprian, Stephanus, Ambrosius, Euphemia, Nazarius, Maria, Martinus und Dionysius; zwei besingen christliche Feste, nämlich Pfingsten und Himmelfahrt. Die beiden ersten endlich sind Hymnen für den Abend und für die Stunden der Traurigkeit.

Das zweite Buch von Ennodius' Gedichten besteht aus Epigrammen auf Personen und Dinge sowie aus Grabschriften. Kircheninschriften namentlich aus Mailand finden sich auch in grösserer Anzahl vor und zwar in Hexametern wie in Distichen. Manchmal will es auch scheinen, als habe Ennodius poetische Unterschriften für Bilder verfertigt.[1]) In diesen Gedichten sind die üblichen, im Epigramm stets wiederkehrenden christlichen Stoffe und Bilder verwertet, da sich Ennodius eng an die überlieferte Litteratur anschliesst. Wenig christlich sind dagegen die zahlreichen Spottverse unter den Epigrammen, die in der Art Martials gehalten sind, aber nicht dessen Schärfe besitzen. Sie verbreiten sich zuweilen über recht anzügliche Themen und fallen dann ins Derbe und Gemeine aus, wie das auch von den Epigrammen des Ausonius und Luxorius gilt. Aus solchen Epigrammen ersieht man das Nebeneinanderbestehen der antik-christlichen und barbarischen Welt recht deutlich. Zugleich ergibt sich freilich auch, wie oberflächlich das Christentum den Römern anhaftete, da der Kleriker Ennodius es mit seiner Stellung für vereinbar hält, allerlei Schmutz in das Gebiet der Poesie zu ziehen. Eine ganze Reihe dieser Epi-

[1]) So Carm. II, 34 (Hartel p. 569).

gramme[1]) beschäftigt sich mit den Mailänder Bischöfen von Ambrosius bis auf Laurentius. Diese Gedichte sind sachlich fast ohne Inhalt, sie bieten in einer Anzahl Distichen nur breite und übermässige Lobeserhebungen. Sie sind aber deshalb nicht ohne Interesse, weil diese Dichtungsart durch Fortunatus im Frankenreiche ihre Fortsetzung fand. Und wie bei Fortunatus so scheint diese Art von Poesie auch bei Ennodius nicht sepulkralen Zwecken zu dienen; bei letzterem wenigstens weist nichts darauf hin. — So ist die christliche Dichtung des Ennodius nur dürftig und arm, sie enthält zwar viele Worte, aber wenig Gedanken.

§ 3. Arator.

Trithemius p. 94. A. Fabricius I, 125. Leyser p. 146. Bähr S. 140. Teuffel § 491, 1 f. Ebert I, 514. Handschriften: Parisin. 18555 s. IX. 17905 s. X; Vatican. Pal. 1716 s. X—XI. Reg. 300 s. X—XI; Einsidl. 302 s. X; Sangall. 336 s. XI. Ausgaben: ed. H. J. Arntzen Zutphan. 1769; darnach Migne 68, 63; ed. A. Huebner, Nissae 1853; Ausg. zu erwarten von H. Schenkl im Corp. SS. eccl. Vindobonense. Allgemeines: G. Leimbach, theolog. Studien und Kritiken 1873, S. 225—260. M. Manitius, Wiener S. B. CXII, 580. 623.

Sigibertus Gemblac. de vir. ill. 38. Arator subdiaconus Romanae ecclesiae edidit heroico carmine actus apostolorum et Vigilio papae Romano obtulit.

Was wir vom Leben Arators wissen, reicht nicht über die Zeit hinaus, in welcher sein grosses Gedicht vollendet ward. Neben seinem Gedichte an Parthenius sind die Werke des Ennodius die Hauptquelle für die Geschichte seines Lebens.[2])

Schon Arators Vater hatte sich durch Wissen und Rede-

[1]) Carm. II, 77—89 (Hartel). Sie bestehen mit Ausnahme der beiden ersten aus je fünf Distichen.

[2]) Ausserdem Cassiodor. Var. VIII, 11, wo die Bestallungsurkunde des Athalarich für Arator zu finden ist, und die Unterschrift im cod. Remensis.

gewandtheit ausgezeichnet; er war frühzeitig gestorben und des verwaisten Knaben, der in Ligurien geboren war, nahm sich der Bischof Laurentius an, der ihn zu Mailand in die Schule des Deuterius schickte und in der liebreichsten Weise die Vaterstelle an ihm vertrat. Wahrscheinlich beginnt auch in jener Zeit das Verhältnis väterlicher Freundschaft des Ennodius zu Arator. Später begab sich der letztere nach Ravenna, und gelangte somit an den Hauptsitz des Ostgotenreichs. Hier setzte er seine Studien fort und lernte einen Neffen des Ennodius Namens Parthenius kennen, mit dem ihn bald innige Freundschaft verband. Unter der Anleitung des Parthenius las nun Arator die ältere Poesie und Prosa[1]) Roms, doch wurde er auch von seinem Freunde in die christliche Dichtkunst eingeführt und mit den Hymnen des Ambrosius und den Gedichten von Decentius[2]) und Sidonius bekannt gemacht. Hierbei fehlte es auch nicht an eigenen poetischen Versuchen, die sich nach Sitte der Zeit auf dem Gebiete der alten Mythologie bewegten. Diese Gedichte widmete Arator dem Parthenius, der ihn aber schliesslich auf das Verfehlte der heidnischen Dichtung aufmerksam machte und zur christlichen Poesie führte. Arator hat dann wohl zu Ravenna seine Laufbahn begonnen und zwar die juristische. Seine Beredsamkeit befähigte ihn zum Anwalt und seine glänzenden Erfolge machten ihn schnell berühmt. So gewannen ihn die Dalmatiner zum Sprecher einer Gesandtschaft, die sie an Theoderich abschickten. Dadurch zog er die Augen des Hofes auf sich. Unter der Regierung des Athalarich erhielt er die hohe Stellung eines Comes domesticorum, später eines Comes privatarum. Als aber dann in Italien die Unruhen zwischen Goten und Oströmern ausbrachen, begab sich Arator nach Rom. Er verliess die Welt und wurde Geistlicher. Hier in Rom scheint er in nähere Verbindung mit dem Papste Vigilius

---

[1]) So las er die Commentarien Cäsars, ep. ad Parthen. 39 f., die hier wie bei Symmachus (epist. IV, 18) „ephemerides" genannt werden.

[2]) Ebert S. 517, Anm. 4 schlägt Dracontius statt des unverständlichen Decentius vor.

getreten zu sein. Hier war es auch, wo Arator einen längst gehegten Plan zur Ausführung brachte. Die früheren Ermahnungen des Parthenius hatten nämlich ihren Zweck nicht verfehlt, Arator trug sich schon länger mit der Absicht, ein grösseres religiöses Gedicht zu verfertigen. Er war unentschieden, ob er die Psalmen zu Hymnen [1]) umdichten oder die Genesis in ein episches Gedicht bringen sollte. Endlich entschied er sich zu Rom — er war Subdiakonus der römischen Kirche geworden — für die Bearbeitung eines andern Stoffes. Vielleicht wegen der nahen Beziehung Roms zu Petrus wählte er schliesslich die Apostelgeschichte aus, die er in Verse bringen wollte. Das Werk war im Anfang des Jahres 544 vollendet und wurde dem Papst Vigilius gewidmet. Das wurde in Rom schnell bekannt und man wandte sich an den Verwalter des päpstlichen Archivs Surgentius, mit der Bitte, es öffentlich vorlesen zu lassen. Dem wurde auch entsprochen und in vier Tagen wurde das ganze Werk von Arator selbst öffentlich recitiert. Der Vortrag ging, wie es in einer Notiz der Handschriften heisst, deswegen so langsam von statten, weil die Zuhörer öfters die Wiederholung einzelner Stellen verlangten. Von hier an wissen wir nichts weiteres über das Leben Arators, da uns sämtliche Quellen im Stiche lassen.

Ausser an Papst Vigilius hat Arator sein Werk noch an zwei andre Männer geschickt, nämlich an einen Abt Florianus und an seinen Freund Parthenius. Beidemal hat Arator sein Geschenk mit einer poetischen Widmung eingeleitet und diese beiden Gedichte haben sich wie die Widmung an Vigilius erhalten. Das Gedicht an Florian bewegt sich nur in ganz allgemeinen Wendungen und entbehrt daher des eigentlichen Inhalts. Von wirklicher Bedeutung für die Kenntnis von Arators Leben ist dagegen das zweite Gedicht, da hier das ganze Verhältnis des Dichters zu seinem Freunde Parthe-

---

[1]) Denn nur so kann „odas“ hier Ep. ad Parthen. 73 aufgefasst werden. Dieser Vers ist übrigens fast wörtlich aus Sedul, C. P. I, 23 genommen.

nius dargestellt wird. Arator hatte sich, wie er hier Vers 59 ff. erzählt, das Versprechen gegeben, wenn er ein religiöses Gedicht schreiben würde, es dem Parthenius zu übersenden. Dieser hielt sich damals in Gallien auf und zur Einlösung seines Versprechens schickte ihm Arator das Gedicht mit der Widmung.

In dem poetischen Vorworte an Vigilius gedenkt Arator der stürmischen Zeit, aus der ihn der Papst in den Frieden der Kirche gerettet habe. Und bei diesem Entrinnen aus körperlicher Gefahr habe auch die Wohlfahrt seiner Seele gewonnen. Denn er sei dem Hofe entflohen, habe die Welt aufgegeben und sich ganz der Kirche gewidmet. Und daher sei nun der Plan in ihm entstanden, die Apostelgeschichte in Verse zu bringen. Die metrische Form sei ja für viele Bücher der Bibel nichts Neues, die Psalmen hätten lyrisches Mass, hexametrisch seien dagegen die Loblieder, die Klagen des Jeremias und das Buch Hiob.[1]) Das Vorwort schliesst mit dem Ausdrucke besonderen Dankes an den Papst.

Betrachten wir nun das Gedicht selbst. Die andern historischen Bücher des Neuen Testaments waren längst in Verse gebracht worden. Deshalb wagte es Arator, die Apostelgeschichte in solcher Weise zu behandeln. Dafür ist ihm nicht Juvencus, sondern vielmehr Sedulius als Vorbild massgebend gewesen. Juvencus hält sich eng an den überlieferten Text, aber Sedulius nimmt einen sehr freien Standpunkt dem Original gegenüber ein. Ebenso oder womöglich in noch grösserem Masse thut dies Arator. Bei ihm tritt ausserdem der Hang zur mystischen Auffassung irgend welcher Vorgänge oder zur allegorischen Behandlung so stark hervor, wie sonst bei keinem andern christlichen Dichter.[2]) Fast nirgends werden die Dinge und Erscheinungen mit ihrem rechten Namen genannt, die bildliche und metaphorische Ausdrucksweise über-

---

[1]) Diese Angaben stammen aus Hieronymus praefat. in libr. Job.

[2]) So sagt der Dichter auch von sich selbst ad Vigil. 21 f. Alternis reserabo modis quod littera pandit | Et res si qua mihi mystica corde datur.

wiegt. So kommt es, dass das Werk auf den Leser zunächst den Eindruck des Unklaren und wenig Verständlichen macht, und wirklich bleiben auch trotz sorgfältigen Eindringens eine ganze Reihe von Stellen dunkel. Und gerade dieser mystische und dunkle Zug an Arator hat dem Gedichte seinen Ruhm für das ganze Mittelalter gesichert, so dass es im 9. Jahrhundert von einem Anhänger der strengen Richtung den Werken Vergils gegenübergestellt, ja wegen seines christlichen Inhaltes denselben weit vorgezogen wurde. [1]) In unsrer Zeit ist man von dieser Ueberschätzung sehr zurückgekommen und ich nehme z. B. keinen Anstoss, den zwar nüchternen, aber klaren und verständlichen Juvencus als Dichter höher zu stellen. Arator hat sein Werk in zwei Bücher eingeteilt, deren erstes die Erzählung von Kap. 1—12 umfasst, das zweite begreift den Rest. Die weitere Einteilung, die sich in den Handschriften heute findet, rührt jedenfalls nicht von Arator her; d. h. wie bei Juvencus und Sedulius haben spätere Abschreiber auch bei Arator Ueberschriften zu den einzelnen Teilen der Erzählung gefügt und diese Kapitelüberschriften sind dann in den Handschriften stehend geworden; mit Arator haben sie nichts zu thun. — Es erübrigt nun noch, den Inhalt des Gedichtes etwas näher kennen zu lernen.

Im Anfang des ersten Buches erzählt Arator den wunderbaren Ausgang Christi, sowie die Himmelfahrt. Dann wird Petrus unter mystischen und allegorischen Worten eingeführt, wie ja überhaupt die sinnbildliche Ausdrucksweise, die allmählich bei den christlichen Schriftstellern des Abendlandes durchgedrungen war, bei Arator ganz überwiegt. Matthias wird an die Stelle des Judas gewählt, was dem Arator Veranlassung gibt, sich in mystischer Weise über die Zwölfzahl [2]) der Jünger zu verbreiten. Es erfolgt die Ausgiessung des hl. Geistes zur dritten Stunde, deren Zahl mit der Dreieinig-

[1]) Und das war der Lehrer der berühmten Fuldaer Klosterschule; vgl. Poet. lat aevi Carolini I, 392.

[2]) Sie entsteht aus der Multiplikation von 4 (den Weltgegenden) und 3 (Dreieinigkeit). — Mit Vers 165 vgl. Drac. Satisf. 5, mit Vers 167 Prud. Perist. XI, 216.

keit in Verbindung gebracht wird. Die Rede des Petrus (Act. apost. 2, 14 ff.) ist wieder reich an mystischen Auslassungen über Christus, und die Zahl derer, die sich an jenem Tage taufen liessen (3000), wird mit der Zahl der Dreieinigkeit verknüpft. Es folgt eine Auseinandersetzung über die zweifache Erscheinung des hl. Geistes und über die beiden Hauptgebote des alten und neuen Bundes.[1]) Der Lahme, welchen Petrus heilt,[2]) wird in sinnbildliche Verbindung mit Israel in der Wüste gesetzt, die Leute, welche ihn an die Porta speciosa tragen, werden mit den Propheten verglichen, die Christus verkündet haben. Dagegen wird die Predigt des Petrus über Christus fast ganz übergangen. Ziemlich ausführlich gibt dann Arator die Rede des Petrus vor den Hohenpriestern wieder, allerdings mit wesentlichen Veränderungen und Zusätzen. Auch die wenigen Verse, welche das Gebet der Jünger an Gott enthalten,[3]) werden bedeutend erweitert, indem besonders der Frevel des Herodes ausgemalt wird. Im folgenden geschieht dann der erneuten Erscheinung des hl. Geistes, der Einmütigkeit der Christengemeinde und ihrer Gütergemeinschaft Erwähnung. Hieran, sowie an den Fall des Ananias und der Sapphira schliesst sich ein heftiger Ausfall gegen das Gold und die Habsucht. Die Geschichte von Ananias wird nur ganz kurz berührt, dagegen tritt die Rede des Petrus in den Vordergrund.[4]) Arator erwähnt dann die Heilthätigkeit des Petrus mit dem Bedauern, dass ihm nicht mehr Beredsamkeit zu Gebote stünde, um alle die einzelnen Fälle auszuführen; daran wird eine kurze Betrachtung über die dem Petrus verliehene Macht geknüpft. Es folgt die Ge-

---

[1]) Vers 230 Dilige mente deum . . | . . carus tibi sit quoque proximus ut tu.

[2]) Ganz neu ist an dieser Stelle die Angabe Vers 246 Octo lustra gerens, die sich erst cap. 4, 22 findet.

[3]) Arator hat zu seiner Zeit ganz recht, wenn er von diesem Gebete (Vers 337) „celebrant his vocibus hymnum“ spricht.

[4]) Vers 442 „divisor amare“ nach Prud. Ham. 2; Vers 444 Arrius . . infelix nach Sedul. C. P. I, 300; 450 arbiter orbis nach Sedul. ib. IV, 165.

fangensetzung der Apostel, ihre wunderbare Befreiung und dann wird sofort die Einsetzung der Almosenausteiler erzählt, ohne dass auf Kap. 5, 21—42 weiter Rücksicht genommen würde. Ebenso fällt die lange Predigt des Stephanus ganz aus, nur sein Martyrium wird mit der üblichen Ausschmückung berichtet.[1]) Es folgt die Verurteilung des Simon durch Petrus und hieran schliesst sich die mystisch-allegorische Auslegung der Arche Noahs als der Kirche, wobei Simon mit dem Raben und Petrus mit der Taube verglichen wird. Der nun folgende Bericht von der Bekehrung des mohrenländischen Kämmerers[2]) ist ein wahres Meisterstück von mystischer Behandlung und typologischer Auffassungsweise. Mit Vers 708 tritt dann Paulus auf, indem seine Bekehrung und das an ihm verrichtete Wunder kurz erzählt und daran lange Betrachtungen geknüpft werden. In derselben Weise wird die Heilung des Aeneas und die Auferweckung der Tabea behandelt.[3]) Auch über die Geschichte des Hauptmanns Cornelius geht Arator schnell hinweg, um wieder in ganz ungebührlichem Masse allerlei mystisches Beiwerk, besonders über die Dreizahl anzubringen.[4]) Und so geht es fort bis zum Ende des Buches, in welchem noch die Rede des Petrus zu Jerusalem, sowie seine wunderbare Errettung aus dem Gefängnisse erzählt wird. Bis hierher ist Petrus der eigentliche Held der Erzählung; da von Kap. 13 an Paulus neben und über Petrus tritt, so wird Arator gerade hier sein erstes Buch geschlossen haben.[5])

Ohne irgendwelche einleitenden Worte fährt der Dichter am Beginn des zweiten Buches mit Kap. 13 fort und erzählt die Reise des Paulus nach Cypern und Antiochia. Ziemlich

---

[1]) Vers 601 nach Aen. V, 670.

[2]) Die zweite Hälfte von Vers 675 nach Juvenal. I, 60.

[3]) Vers 826 ist nach Sedul. C. P. I, 220 gebildet, mit 845 vgl. Sedul. I, 341.

[4]) Vgl. hier besonders Vers 856 ff. u. 875 ff.

[5]) Was Ebert S. 517 über die einseitige Bevorzugung des Petrus sagt, ist doch nicht ganz richtig. Ganz dasselbe könnte man von Paulus für Lib. II behaupten, der ja hier ebenso hervortritt, wie Petrus im ersten Buche.

wörtlich ist die Predigt des Paulus zu Antiochia [1]) wiedergegeben, nämlich von Vers 43—137. Nach einem Vergleiche von der Leibesfrucht der Rebecca mit den gläubigen Heiden und den ungläubigen Juden erzählt der Dichter die Schicksale des Paulus zu Lystra,[2]) wobei namentlich die Rede von Paulus, die übrigens nach der biblischen Quelle ebenso dem Barnabas zukommt, über die Gebühr verlängert und ausgeschmückt wird. Ebenfalls sehr ausgedehnt werden die kurzen Worte des Petrus auf dem Apostelkonzil in Jerusalem; nach Arator hat es den Anschein, als habe hier nur Petrus gesprochen, denn von Kap. 15, 13—41 erfahren wir nicht das geringste. Die Erzählung setzt dann Vers 313 erst mit Kap. 16, 9 ein, hält sich aber keineswegs an ihre Quelle, sondern gelangt nach einer grossen Abschweifung mit Vers 383 zu 16, 12. Mit wenig Ausnahmen wird hier der Bericht des Lukas bis Vers 33 fast wortgetreu wiedergegeben.[3]) Dagegen erfahren wir aus Kap. 17 nur die ziemlich erweiterte Rede des Paulus und die ihr folgende Bekehrung einiger Athener.[4]) Aehnlich geschieht es mit dem Inhalt des folgenden Kapitels, in dem Arator nur angibt, dass sich Paulus bei Aquila aufgehalten habe und indem er mit dem Namen dieses Juden allerlei symbolische Beziehungen verknüpft. Alles übrige fehlt und mit Vers 569 geht der Dichter schon auf Kap. 19 über und schildert die Thaten des Paulus zu Ephesus.[5]) Dieser Bericht ist sehr weit ausgedehnt, er umfasst wegen der vielen Einschaltungen [6]) beinahe 200 Verse. Es folgt dann das

[1]) Vers 73 Virgineos intrare sinus ist mit Drac. de laudibus dei II, 90 zu vergleichen. Mit Vers 87 vgl. Sedul. C. P. I, 159; mit 106 Sedul. V, 251.

[2]) Mit Vers 179 ff. ist zu vergleichen Drac. carm. min. X, 600 f.

[3]) Zu Vers 393 vgl. Sedul. C. P. III, 99.

[4]) Mit 502 ff. ist zu vergleichen Sedul. C. P. I, 79 ff., mit 507 f. Horat. Carm. I, 7, 2 f.

[5]) Mit Vers 653 ist zu vergleichen Sedul. C. P. I, 299, mit 665 Sedul. I, 55.

[6]) S. besonders die mystische Auslegung der Zahl 50 (act. ap. 19, 19) „huius haec causa figurae est" Vers 675—687. Zu Vers 702 vgl. Aen. II, 322.

Wunder, welches Paulus zu Troas verrichtete, es wird fast allein von den Begebenheiten des 20. Kapitels erzählt und ist bei seiner Länge (73 Verse) mit mancherlei mystischem Beiwerk ausgeschmückt, wie z. B. die Verschiedenheit des moralischen Standpunktes bei Eutychus mit den drei Abteilungen verglichen wird, welche sich in der Arche des Noah[1]) befanden. Ausserdem berichtet Arator aus Kap. 20 die Rede des Paulus zu Milet.

Nach kurzer Erwähnung der Fahrt des Paulus nach Jerusalem hebt dann die Erzählung mit Kap. 21, 26 wieder an, wir vernehmen die Rechtfertigungsrede des Paulus zu Jerusalem und seine Gefangennahme. Doch von seinen Qualen will Arator schweigen, um solch grossen Frevel zu übergehen und dem Leser keine Thränen zu erwecken. Von hier ab eilt der Dichter rasch dem Ende zu, er übergeht sogar anfangs den Namen des Landpflegers Felix und berichtet in wenig Versen über die Rede, welche Paulus vor Felix in Caesarea hielt. Des Festus wird nur mit ganz kurzen Worten gedacht und von Agrippa erfahren wir nichts. Die letzte ausführliche Schilderung gibt Arator von der Reise[2]) des Paulus nach Rom und von den hierbei bestandenen Gefahren, während die vorhergehenden Dinge so knapp erzählt werden, dass Kap. 24—26 auf 35 Verse zusammengedrängt sind. Ausführlich und lebendig wird der Sturm geschildert, der das Schiff, auf dem Paulus sich befand, an den Strand von Malta warf. Dann folgt noch das Abenteuer des Paulus mit der Schlange, welches dem Dichter wieder zu reichlichen symbolischen Auslassungen Gelegenheit gibt. Die Erzählung von Kap. 28 geht bis Vers 1228, der Rest ist eigener Zusatz des Dichters. Arator geht hier von der Ueberlieferung aus, dass Petrus und Paulus, die beiden Leuchten der Welt, in Rom zusammengekommen seien; dies wird vom Dichter in der ihm eigenen

[1]) Die Arche, ein bei den christlichen Dichtern beliebtes Symbol für die Kirche, findet sich bei Arator öfters angezogen, vgl. I, 129 f. II, 682 ff.

[2]) Vers 1067 geht zurück auf Stati Achill. I, 20.

Weise ausgelegt. Am Schlusse werden beide Apostel glücklich gepriesen, dass beide zu Rom an demselben Tage des Jahres den Märtyrertod erlitten hätten.

Man kann nicht sagen, dass Arator seine Aufgabe glücklich gelöst hat. Der Stoff bot zu einem historischen Epos an und für sich viel zu wenig Handlung und Arator hat ihn noch obendrein absichtlich verkürzt, indem er eine ganze Menge rein historische Partieen ausliess. Dafür bringt er das oft gekennzeichnete Element in seine Dichtung hinein, die mystische Deutung und allegorische Behandlung von Zuständen und Ereignissen. Dies Element tritt in geradezu störender Weise insofern auf, als der Dichter fast stets nach einer kurzen epischen Erzählung an ihre symbolische Deutung herangeht und so der Faden des Epos immer von neuem unterbrochen wird. Diese naive Art und Weise, alles nur einigermassen Aehnliche in inneren Bezug und Zusammenhang zu setzen, hat in der christlichen Poesie bei Arator ihren Höhepunkt erreicht, sie nimmt hier den breitesten Raum ein.[1]) Solche Teile des Gedichtes bieten natürlich wenig Anziehendes und da sie bei ihrem abstrakten Gedanken meist des epischen Moments ganz entbehren, so erhält das Gedicht auch gar keine stoffliche Entwickelung; es besteht nur aus aneinander gereihten und unverbundenen Scenen, von denen vielleicht die eine oder die andre das Interesse des Lesers erwecken könnte. Aber in ihrer Gesamtheit können diese Bilder den Leser nicht befriedigen.

Jedenfalls hat Arator für seine Zeit dem ästhetischen Bedürfnis Genüge gethan, dafür legen schon die öffentlichen Vorlesungen des Gedichtes zu Rom gültiges Zeugnis ab. Und dass der Dichter selbst mindestens drei Ausgaben[2]) veranstaltete, spricht doch wohl auch für die gute Aufnahme, die sein Werk gefunden. Jener Zeit war das viele mystische Bei-

---

[1]) S. die Nachweisungen bei Leimbach a. a. O. S. 267 Anm. 1.

[2]) An den Papst Vigilius, an den Abt Florian und an seinen Freund Parthenius. Die für die Lebensgeschichte des Arator wichtigen Daten, die sich in dem Gedichte an Parthenius finden, wurden schon oben bemerkt und so brauche ich das Gedicht hier nicht mehr zu behandeln.

werk gerade angenehm und Arator gab sich dadurch als ein hervorragender Gelehrter zu erkennen. Uebrigens kann man ihm, wenn man von den oben gerügten Mängeln absieht, doch nicht alles dichterische Talent absprechen. So ist es entschieden zu verwundern, wie leicht es ihm wird, sich in jenem Labyrinth symbolischer Deutung zurecht zu finden. Er konnte das nur mittels eines reichen Wortschatzes und einer bedeutenden Gewandtheit im äusseren Ausdrucke. In dieser formalen Seite verrät Arator eine ganz tüchtige Durchbildung. Die christliche Dichtung der früheren Zeit ist ihm jedenfalls zum grossen Teile bekannt gewesen, doch findet sich bei ihm auch vielfach Anlehnung an die heidnische Poesie.[1] Sein Hauptvorbild in Gedanken und Worten ist Sedulius, bei dem ja auch jener Zug mystischer Deutung so stark herortritt. Ueberall bei Arator begegnen wir den Spuren jenes Dichters und es ist auffällig, dass er ihn bei der Aufzählung christlicher Dichter in seinem Briefe an Parthenius übergangen hat. Auch die häufige Anwendung von Wortspielen scheint auf Sedulius zurückgeführt werden zu dürfen und ebenso der fast übermässige Gebrauch des Reims als poetischer Figur.[2] Dagegen ist die Vernachlässigung der Prosodie ein ganz allgemeiner Fehler jener späten Zeit.

§ 4. Kleine rhythmische Gedichte.

Es scheint am Platze zu sein, hier zunächst die beiden rhythmischen Gedichte zu behandeln, welche zuerst von Nie-

---

[1]) Das wird die Ausgabe von H. Schenkl im einzelnen zeigen.

[2]) Wir besitzen von Arator im ganzen 2404 Hexameter. In diesen findet sich leoninischer Reim bei 142, andrer Reim bei 319 Versen. Der Endreim von Hexametern zeigt sich paarweise an 100 Stellen, zu dritt und in höherem Grade nur wenig (I, 328 ff. 988 ff. II, 290 ff.; I, 200 bis 203; II, 1089—1093). Zu der zweiten Reimart sind übrigens die Vollreime zu vergleichen: I, 517. 700. 811. II, 47. 174. 201. 313. 446. 882. 946. 963. 1099. 1207.

buhr (Rhein. Mus. 3, 7 f.) veröffentlicht wurden.[1]) Beide gehören wohl demselben Verfasser an, da sie vollständige Uebereinstimmung in der Form zeigen; nur besitzt das erste Gedicht in der Mittelstrophe sieben Verse statt sechs. So zählt das erste 19, das zweite 18 Verse, die schon durch den Reim in je drei Strophen auseinanderfallen. Der Reim ist zwei- und einsilbig und wird durchgeführt. Jeder Vers besteht aus zwölf Silben und wird durch eine Cäsur in zwei Hälften geteilt. Jede Vershälfte besteht aus sechs Silben und hat zwei Hebungen und zwar an der ersten und vierten Stelle. Wären die Verse quantitierend, so würde ihr Grundschema der akatalektische daktylische Tetrameter sein, sie sind aber ohne jede Beobachtung der Quantität accentuierend, allerdings nicht ohne willkürliche Verschiebungen des Wortaccents.[2]) Doch ist wenigstens ein Quantitätsverhältnis konstant beobachtet, nämlich dass die vorletzte Senkung beider Halbzeilen kurz ist.[3]) Die einzelnen Verse sind übrigens nicht einreimig, wie Du Méril meint. Zunächst zieht sich durch jede Strophe derselbe Endreim, bald ein- bald mehrsilbig. Auch hier ergibt sich durch Reime wie haeresim — perpetim — dilexerim, dass der Reim auf dem Vokal beruht und mit den Konsonanten nichts zu thun hat.[4]) Aber nicht nur die Ganzzeilen zeigen den Reim, sondern auch die Halbzeilen reimen und zwar der grössere Teil. Diese völlige Gleichheit der Form lässt wohl keinen Zweifel darüber aufkommen, dass beide Gedichte von demselben Verfasser stammen, zumal sie auch auf dieselbe Ueberlieferung zurückgehen.

Das erste der Gedichte ist von Gregorovius entschieden

---

[1]) Handschrift: Vaticanus 3227 saec. X (oder VII?). Herausgegeben von Du Méril, poes. popul. lat. ant. au XII^e siècle, p. 239 ff. Daniel thes. hymnol. IV, 96. Gregorovius, Geschichte d. Stadt Rom im Mittelalter I⁴ 379 f. Riese, anthol. lat. II, p. XXXIX adn.

[2]) Vgl. I, 9 Sórorum Atropos. 15 Créavit hómines. So auch II, 5. 7 f. 16.

[3]) Mit alleiniger Ausnahme von I, 12 Quó fugis ámābo, was übrigens durch Umstellung „Amabo quo fugis" gehoben werden kann.

[4]) Ebenso vgl. in II den Reim iugiter auf claviger.

falsch aufgefasst worden. Das Wort „Veneris idolum" verleitete ihn zu dem Glauben, dass es sich hier um eine Venusstatue handele, die sich auf dem Transport befinde. Das Gedicht drückt vielmehr das sehnende Verlangen nach einem schönen Knaben aus und wir werden daher in die Zeit der Knabenliebe geführt. Der Liebhaber bittet Gott — denn die Verse „Archos te protegat qui stellas et polum | Fecit et maria condidit et solum" gehen natürlich auf den Christengott — den Knaben zu schützen und ebenso werden die Parzen angerufen, ihn zu verschonen.[1]) Neptun möge ihm gnädig sein, wenn er über die Etsch fahre. Dann folgt das Bekenntnis der Liebe, welches von der eigentümlichen Behauptung unterbrochen wird, dass der Knabe zu den Menschen gehöre, welche durch die Steine Deukalions geschaffen wurden.[2]) Den Schluss des Gedichtes bildet die Klage um die Entfernung des geliebten Knaben. — Man sieht, dass der Dichter Christ war, aber trotzdem die alte Mythologie zum Aufputz seiner Verse braucht.

Dagegen hat das zweite Gedicht ausschliesslich christlichen Inhalt. Der Verfasser preist hier Rom als die Hauptstadt der Welt und die Stätte der Märtyrer, deren hauptsächlichste, Petrus und Paulus, in den beiden folgenden Strophen angerufen werden. Petrus solle als Pförtner des Himmels[3]) das Flehen der Bittenden hören und beim Gericht milde urteilen. Paulus aber, der im himmlischen Palaste der Schaffner geworden sei, möge ihnen Himmelsspeise vorsetzen und sie mit der Weisheit sättigen, welche ihn selbst erfüllt habe. Diese Anschauung entspricht einer späten Zeit, wie auch die Form der Gedichte, und da in dem ersten derselben das unzweifelhaft erst dem 6. Jahrhundert entstammende Gedicht

---

[1]) Mit Benutzung des Gedichts Anth. lat. (R) 792, welches später häufig ausgeplündert wird. Uebrigens gewährt die späte Abfassung jenes Gedichts einen Anhalt für die Zeitbestimmung der unsrigen.

[2]) Nach Ovid. Met. I, 383.

[3]) Vers 7 Petre tu praepotens caelorum claviger scheint mit Arat. act. ap. I, 899 zusammenzuhängen.

Anthol. lat. 792 [1]) benutzt ist, so trage ich kein Bedenken, unsre Gedichte ebenfalls ins 6. Jahrhundert zu setzen.

Ich schliesse hier ein kleines Gedicht von zehn Hexametern an,[2]) welches wahrscheinlich auch dem 6. Jahrhundert entstammt und neben dem völligen Aufgeben der Quantität die poetischen Formen des Akrostichons und Telestichons besitzt (Laurentius vivat senio). Es stammt unzweifelhaft von dem Schreiber der Evangelienhandschrift, in welcher es überliefert ist, denn der Verfasser sagt, er habe das vorliegende geschrieben, um Gott zu dienen und auf dem rechten Wege zu ihm zu gelangen. Gottes Wort errette ihn allein aus der untersten Hölle und gebe ihm das ewige Leben. Der Dichter verrät nicht die geringste Kenntnis der prosodischen Gesetze, wohl aber zeigt er sich in der früheren christlichen Poesie unterrichtet, indem er mehrere Floskeln, die er von ihr erborgt hat, in seinen Versen anbringt.[3]) Da die eine auf Benutzung eines afrikanischen Dichters hinweist, so könnte auch die akrostichische Anlage daher stammen, die ja bei den vandalischen Hofdichtern keine Seltenheit ist. Der Dichter ist jedenfalls ein Schottenmönch gewesen, da die Handschrift irische Schriftzüge aufweist. Wo er freilich geschrieben hat, ist bei dem Mangel an Notizen nicht herauszufinden.

§ 5. Rusticius Helpidius.

Leyser p. 73 ff. A. Fabricius II, 505. Hist. litt. III, 165. 234. Bähr S. 132 f. Teuffel § 468, 1 f. und 479, 11. Ebert I, 414. Ausgaben: G. Fabricius p. 754 ff. (de Christi Jesu beneficiis) ed. A. Rivinus, Leipzig 1652. Migne 62, 545. ed. H. Müller, Gött. 1868. Kritische Ausgabe: Des Rust. Help. Gedicht de Chr. J. b. von

[1]) Dafür spricht die leoninische Form und der dürftige schulmeisterliche Inhalt.

[2]) Herausg. aus einem Evangelienkodex s. VI—VII (Maihingensis) von Wattenbach, Anzeiger f. die Kunde d. deutschen Vorzeit 1869, S. 292 und von Riese, anthol. lat. II, p. LVI.

[3]) Vers 2: Sedul. C. P. II, 197. Vers 7: Juvenc. III. 521. Vers 7: Anthol. lat. 379, 6 (crux mihi certa salus).

W. Brandes, Gymnasialprogr. v. Braunschweig 1890; Gesamtausg. angekündigt von W. Brandes im Corp. SS. eccl. lat. Vindobonense. Allgemeines: M. Manitius, Rhein. Mus. 45, 153. W. Brandes, Wiener Studien XII, 297.

Lange Zeit ist man über die Person des Rusticius Helpidius nicht ins klare gekommen. Man hielt den Dichter meist für den Diakon Helpidius, der ein Freund des Ennodius und Leibarzt des Theoderich war (Ebert I, 415 N. 1). Später wurde ein Fl. Rusticius Helpidius Domnulus durch Subskriptionen in Handschriften bekannt (Brandes S. 298), dessen Person man mit dem bei Sidonius Apollinaris erwähnten Domnulus [1]) identifizierte. Und dieser wurde dann für den Dichter gehalten. Kürzlich ist es nun W. Brandes gelungen, diesen Knoten zu lösen. In einer scharfsinnigen Arbeit wies er nach, dass unser Dichter weder der Gallier noch der Diakon gewesen sein kann. [2]) Wahrscheinlich aber ist er mit dem bekannten Subskriptor identisch. Der Dichter stammt unzweifelhaft aus der Familie der Fl. Rusticii, welche in den Jahren 464 und 520 zum Konsulat erhoben wurde, er selbst wird mit „vir clarissimus et inlustris exquaestor“ in der verloren gegangenen Handschrift des Oporinus bezeichnet. Da nun Brandes sehr deutliche Anspielungen auf die Consolatio des Boëthius in dem grösseren Gedichte nachgewiesen hat und sich im Tone des letzteren unzweifelhaft die Missstimmung gegen die gotische Fremdherrschaft geltend macht, so ist dasselbe nach 525 und vor der Vernichtung des Ostgotenreiches geschrieben. Der Dichter steht versteckt bei der Partei des Boëthius, er beklagt dessen Tod, teilt aber nicht dessen dem Christentum abgeneigte religiöse Gesinnung, sondern stellt sein Christentum in bewussten Gegensatz zu jener.

Von diesem Rusticius Helpidius besitzen wir nun zwei Gedichte. Das erste behandelt unter dem Titel „De Christi Jesu beneficiis“ in 149 Hexametern die Menschwerdung und

[1]) Vgl. den Index der Ausgabe von Luetjohann p. 424 s. v.

[2]) Das letztere suchte ich gegen Ebert nachzuweisen a. a. O. S. 154. Brandes bringt S. 299 n. weitere Unterstützung für meine Ansicht.

die Wunderthaten Christi. Eingeleitet wird es durch ein Gebet an Christus, der unter dem Sinne des Λόγος als Weltschöpfer gepriesen wird und dessen Wesens- und Machtgleichheit mit dem Vater der Dichter schildert. Rusticius bittet Christus, er möge sein Herz lenken und ihn vor Sünde bewahren; und er möge sein Scherflein [1]) gnädig annehmen, welches er nicht mit den Werken der heidnischen Dichter vergleichen solle, die an hohlen Reden und den erlogenen Musen ihr Gefallen fänden. Hierauf besingt der Dichter in breiter Ausmalung den Eintritt Christi in die Welt und seine Geburt unter stetem Anlehnen an die schon vorhandene mystische Auffassung dieser Geschehnisse, wie sie uns bei Sedulius und andern Dichtern entgegentritt. [2]) Dann werden die Wunderthaten Christi gepriesen, die der leidenden Menschheit zugute kamen; Rusticius spielt hier auf die Hochzeit zu Kana und auf die Speisung der grossen Menge an; mit besonders poetischen Worten erwähnt er die Heilung von Blinden und Lahmen, sowie endlich die Besiegung des Todes durch die Erweckung von Gestorbenen. Dann greift der Dichter eigentümlicherweise auf Christi Thätigkeit als Λόγος zurück und führt aus, dass Christus an der Weltschöpfung noch nicht genug gehabt, sondern dass er der leidenden Menschheit noch Heil und Rettung habe bringen wollen. „Und nicht mit allen Köstlichkeiten des Orients erwarb er uns und kaufte uns los von der Sünde, sondern mit seinem eigenen Leib und Blut. Unsern Tod hat er durch sein Sterben vernichtet und mit dem Kreuz hat er den Frevel Adams am Baume des Lebens gesühnt. Seine unaussprechliche Gnade hat uns den Himmel geöffnet und dort ist ewiger Frieden und selige Ruhe.“ [3]) — Das Gedicht ist schwungvoll geschrieben und enthält manche poetisch schöne Stelle und man möchte deswegen versucht sein, es kaum in jene späte Zeit zu rücken.

---

[1]) Darunter ist das Gedicht selbst zu verstehen.

[2]) So besonders Vers 84 f. ist zu vergleichen mit Juvenc. I, 250 f. Prud. Cath. XII, 69 ff. Ditt. 105 ff. Sedul. C. P. II. 95 f. Hilar. de evang. 22 f. (Hilar. Pictav. in Matth. 1, 5.)

[3]) S. die Ausführung Vers 138—146.

Doch das starke Hinneigen des Dichters zur Mystik [1]) stimmt auffällig mit Arator überein und spricht also für jene späte Entstehung, wie sie von Brandes auch sonst erschlossen wurde.

Unter dem Namen desselben Dichters werden 24 Tristicha aus der Geschichte des Alten und Neuen Testaments überliefert. Natürlich können diese kurzen Dichtungen nicht ohne weiteres mit dem eben besprochenen Epos verglichen werden. Denn hier kam es dem Dichter darauf an, möglichst viel biblischen Text in je drei Verse zu bringen. Dass die Verse daher etwas Gedrungenes und Hartes erhalten, ist gar nicht zu verwundern; das geschieht ganz ebenso im Dittochäon des Prudentius, der ja sonst sprachlich und sachlich auf der Höhe christlicher Poesie steht. Man kann in solchen Tristichen nicht besondere poetische Eleganz [2]) oder dichterischen Schwung suchen. Sie dienten zur Erklärung eines Bildercyklus aus der Geschichte des Alten und Neuen Bundes. Und zwar sind die alttestamentlichen Gegenstände mit entsprechenden christlichen in Verbindung und Beziehung gesetzt, wie Ebert (S. 416) richtig nachgewiesen hat. Wir finden also hier ein ganz ähnliches mystisches Element, wie in dem andern Gedichte. Wenn nun ausserdem in diesem wie in den Tristichen dieselben sachlichen und sprachlichen Vorbilder benutzt [3]) und durch die Ueberlieferung beide Gedichte dem Rusticius Helpidius zugeschrieben werden, dürfte es doch unter Hinzunahme der eben erwähnten Uebereinstimmung nicht mehr zweifelhaft erscheinen, dass die Tristichen dem Dichter der Beneficia beizulegen sind. Uebrigens scheint Rusticius das Dittochäon des Prudentius gekannt zu haben, denn in der Auswahl der Stoffe hat er sich zweifellos an jenes Gedicht angelehnt. Ausserdem ist Sedulius benutzt. Denn die mystische Auslegung des Opfers Abrahams, welches dem Erlösertode Christi verglichen wird, sowie der Vergleich

---

[1]) Vgl. Vers 15 ff. 50 ff. 75 ff. 83 ff. 118—124. Das ganze Gedicht ist von Mystik durchdrungen. Brandes hat ausserdem Benutzung des Arator erwiesen, W. St. XII, 305 f.

[2]) Wie das Ebert S. 416 thut, der die Tristichen deshalb dem Rusticius abspricht.

[3]) Vgl. Rhein. Mus. 145, 155 und Wiener Stud. XII, 303 ff.

der Speisung der Israeliten in der Wüste mit der Speisung der 4000 Mann durch Christus finden sich schon in dessen Carmen Paschale ganz ähnlich behandelt.[1]) Der Inhalt der einzelnen Tristichen sei hier durch die Wiedergabe der Ueberschriften kurz berührt. Gegenübergestellt werden der Versuchung der Eva durch die Schlange die Botschaft des Engels an Maria, der Vertreibung der Erzeltern aus dem Paradiese der Eintritt des Schächers ins Paradies, der Arche Noahs die Erscheinung des Petrus,[2]) der Sprachverwirrung beim Bau des babylonischen Turmes die Redegewandtheit der Apostel bei der Ausgiessung des hl. Geistes, dem Verkaufe Josephs durch seine Brüder der Verrat des Judas an Christus, der Opferung Isaaks durch Abraham die Kreuzigung Christi, der wunderbaren Ernährung der Juden in der Wüste die Speisung der 4000 Mann durch Christus, der Besteigung des Sinai durch Moses die Bergpredigt Christi. Das sind, wie man sieht, die gewöhnlich in Beziehung gesetzten Geschehnisse des Alten und Neuen Bundes. Die letzten acht Bilder dagegen waren nur der Evangeliengeschichte entlehnt, nämlich Martha und Maria, der Hauptmann (von Kapernaum) und Christus, Christus verwandelt Wasser in Wein, Christus heilt das gekrümmte Weib (Luk. 13, 11), die Heilung des blutflüssigen Weibes, die Auferweckung des Jünglings zu Nain, Christus erblickt den Zachäus auf dem Baume und die Auferweckung des Lazarus. Natürlich war das Bild die Hauptsache, die Verse geben nur die Hauptmomente an und sind ohne die Ueberschriften oft gar nicht zu verstehen. Ich glaube daher, dass auch die Ueberschriften alt sind.

Was die Prosodie bei Rusticius anlangt, so treffen wir für so späte Zeit verhältnismässige Reinheit. Auch der Reim ist nicht übermässig angewendet.[3]) Die Sprache verrät be-

---

[1]) C. Pasch. I, 114—120 und III, 207 ff. Wörtliche Benutzung des Sedulius s. ausserdem Rhein. Mus. 45, 155.

[2]) Nach Act. ap. 10, 11 f.

[3]) In den 221 Hexametern begegnet leoninischer Reim in 21, andrer in 16 Versen.

sonders im ersten Gedichte einen poetisch geschulten Geist. Es scheint sogar, dass Rusticius sprachliche Neubildungen versucht hat.

§ 6. Gregor der Grosse.

Trithemius p. 95. Leyser p. 182. A. Fabricius III, 79. Bähr S. 161. Teuffel § 493, 5. Ebert I, 553. Ausgaben: Migne 78, 849. Daniel, Thes. hymnol. I, 175. Mone, Latein. Hymnen d. Mittelalters I. N. 71 ff. p. 93.

Gregor I. oder der Grosse ist unstreitig der bedeutendste aller Päpste bis zum Ausgange des 6. Jahrhunderts gewesen. Aus vornehmer Familie abstammend und durch die politische Laufbahn gebildet verstand er es durch sein grosses Ansehen und durch seine Geschäftsgewandtheit die päpstliche Stellung ausserordentlich zu heben. Die Fürsorge, die er der Kirche durch Wort und Schrift und dem römischen Volke durch die That angedeihen liess, hat ihm in den Augen der Mitwelt nicht geringen Ruhm eingebracht und er gehört zu den bedeutendsten Charakteren seiner Zeit. Ganz hatte er sich in den Dienst der Kirche gestellt und dem entsprach auch seine litterarische Thätigkeit. Diese ist nicht gerade vielseitig, aber sehr intensiv. Die eine ihrer Richtungen bezieht sich auf die Umgestaltung des Kirchengesanges, die bekanntlich von Gregor ausgeht. Neben dem Sakramentarium verfasste Gregor nämlich auch einen Liber antiphonarius, in welchem die Antiphonen der Messe aufgezeichnet und gesammelt wurden. Ein weiterer Teil von Gregors liturgischen Schriften gehört der Poesie an, und mit diesen haben wir uns daher eingehender zu beschäftigen. Man schreibt nämlich dem Gregor die Abfassung mehrerer Hymnen zu. Dabei erhebt sich allerdings gleich mit der Ueberlieferung Streit. In den ältesten christlichen Litteraturgeschichten [1]) weiss man nämlich nichts davon, dass Gregor Hymnen gedichtet hat. Allerdings werden auch die

[1]) Isidori vir. ill. 27. — Ildefonsi l. l. 1 und Honorii Augustodunensis l. l. 32. Sigiberti Gemblac. l. l. 41.

übrigen liturgischen Schriften Gregors hier nicht erwähnt, was wohl seine Erklärung darin findet, dass sie ursprünglich nur für die eigentlich römische Kirche bestimmt waren. Halten wir uns zunächst an diejenigen Hymnen, welche mit allgemeiner Uebereinstimmung dem Gregor beigelegt werden. Denn man bewegt sich hier auf einem sehr schwierigen Gebiete, und nicht einmal die auf handschriftlicher Grundlage fussenden Ausgaben Mones lassen erkennen, zu welcher Zeit man zuerst die einzelnen Gedichte dem Gregor beilegte.

Im allgemeinen halten sich die Gedichte Gregors auf demselben Boden, wie die Hymnen des Ambrosius. Sie dienen unmittelbar kirchlichen Zwecken und sind in der Form von Gebeten geschrieben. Auch in formaler Beziehung schliesst sich Gregor dem Ambrosius an. Er wahrt nämlich die Prosodie ziemlich streng, bloss den Hiatus lässt er öfter zu. Dagegen findet sich bei ihm der Widerstreit von Wort- und Versaccent nicht so häufig, wie bei seinem grossen Vorgänger. Die streng metrische Form der Hymnen ist eigentlich bei Gregor auffällig, da er sich an einigen Stellen seiner Werke durchaus ablehnend gegen klassische Form der Sprache, und überhaupt gegen die grammatische Richtigkeit gleichgültig verhält.[1] So muss es entschieden auch wunder nehmen, dass Gregor in seinen Hymnen zweimal das sapphische Versmass angewendet hat. Man kann das wohl nur dadurch erklären, dass er hier berühmte Vorgänger wie Prudentius fand, von denen dies künstliche Versmass in die Hymnenpoesie eingeführt war. Auch rhythmische Hymnen sind dem Gregor beigelegt worden,[2] aber wohl mit Unrecht.

Das Gedicht „Primo dierum omnium“, aus 32 jambischen Dimetern bestehend, ist ein Sonntagslied;[3] Gott möge allen den rechten Glauben verleihen, dass sie unsträflich wandeln können, und er möge den Leib frei von aller Schuld und Sünde ma-

[1] In der Widmung der Moralia an Leander und in dem Briefe an Desiderius Registr. XI, 54. S. Ebert a. a. O. S. 550 f.

[2] Z. B. Daniel, Thes. I, 182. N. 152 und 153.

[3] Anlehnung an Ambrosius (Aeterne rerum conditor, Vers 17) findet sich Vers 7.

chen. Hierauf ergeht an Christus die Bitte um das ewige Leben und um die Befreiung von den Fesseln des Körpers: „Ut praestolamur cernui | Melos canamus gloriae.“

Die beiden Hymnen im sapphischen Masse sind kurze Gedichte von je drei Strophen, deren letzte in beiden die gleiche ist. In dem ersten, „Nocte surgentes“ wird zum Lobsingen aufgefordert, damit man das Himmelreich erwerbe, welches die Gottheit[1]) des Vaters, des Sohnes und des hl. Geistes schenke, von dessen Ruhm die Welt erfüllt sei. Das zweite ist ein Morgenlied.[2]) Der Dichter bittet Christus um die Befreiung von aller Mattigkeit und um die Erlangung des Himmelreichs.

Der dritte Hymnus besteht aus 20 jambischen Dimetern[3]) (Clarum decus ieiunii). Er preist das Fasten, welches der Erde vom Himmel gezeigt wird, indem sich Christus selbst der Speise enthielt. Moses, Elias, Daniel und der Apostel Johannes[4]) sind durch das Fasten Gott wohlgefällig gewesen und haben dadurch Macht und Ruhm auf Erden erlangt. Das Gedicht schliesst wieder mit einem Gebet an die Gottheit, sie möge den Bittenden die nötige Kraft und Stärke verleihen.

In dem vierten Gedicht,[5]) welches dieselbe Form und Grösse wie das vorige besitzt und gleichfalls ein Fastenlied darstellt, bittet der Dichter Gott um den Erlass und die Vergebung der Sünden. „Wie der Körper durch die äussere Enthaltsamkeit darben soll, so möge die Seele frei von Schuld und Sünde bleiben. Die Dreieinigkeit möge die Gläubigen mit der rechten Frucht des Fastens beschenken.“

Hält man nun an den Eigentümlichkeiten fest, welche die

---

[1]) Hier findet sich Vers 9 das unpoetische Wort „deitas“.

[2]) Vers 2 „Lucis aurora rutilans coruscat“ erinnert an Prud. Cath. I, 21 f.

[3]) So bei Mone I, 93 N. 71; Daniel I, 178. N. 148 hat die letzte Strophe nur angemerkt.

[4]) Er heisst amicus intimus | Sponsi i. e. Christi.

[5]) Vers 17 f. ist Anlehnung an die beiden ersten Verse des Hymnus „O lux beata trinitas | Et principalis unitas“, Daniel I, 36. N. 26.

eben behandelten echten Hymnen Gregors zeigen, so dürften die übrigen Lieder, die man ihm beigelegt, ihm kaum zugehören. Wie Mone nämlich nachgewiesen hat, legte Gregor seinen Hymnen besonders bezeichnende Stellen seiner Predigten zu Grunde, um auf diese doppelte Weise zur Gemeinde eindringlich zu reden. Ausserdem findet sich in den echten Hymnen Gregors stets eine Anrufung der Dreieinigkeit, mindestens aber, wie im ersten Gedichte, eine solche Gottes und Christi.[1]) Endlich wird, wie schon oben erwähnt ist, die Prosodie von Gregor streng gewahrt und es finden sich nur ganz selten Verstösse gegen die richtige Messung. Es wird nun niemand behaupten, dass Hymnen, welche die erste Bedingung erfüllen, von Gregor verfasst sein müssen, denn spätere Dichter konnten sich natürlich ebensogut an seine Homilien stofflich anlehnen.[2]) Wenn uns daher in den Brevarien angebliche Hymnen Gregors erhalten sind, so müssen wir sie wohl auf alle angegebenen Kennzeichen der echten Gedichte prüfen. Die bei Daniel abgedruckten Gedichte VI—X erfüllen diese Bedingungen nicht. Im ersten zeigt sich starke Vernachlässigung der Prosodie; das zweite führt den Reim so regelrecht durch, wie er sich sonst bei Gregor nicht findet; die beiden folgenden sind rhythmisch und das letzte besteht fast ganz aus Versen des Ambrosius. Dass der Hymnus „Lucis creator optime“ dem Gregor nicht angehört, hat Mone überzeugend dargethan, dagegen kann ich mich ihm nicht anschliessen, wenn er dem Gregor noch eine ganze Reihe Hymnen zuschreibt. Allerdings erinnern die unter Nr. 72 und 73 abgedruckten Gedichte sehr an die Manier Gregors, und hier könnte man Mone wohl zustimmen. Freilich bietet „Ex more docti mystico“ eine Mischung aus „Audi benigne conditor“ und „Clarum decus ieiuni“ und keinesfalls dürfte die letzte Strophe „Praesta beata trinitas“ von Gregor selbst hierher gesetzt sein. Denn sie findet sich schon am Schluss von „Audi benigne con-

---

[1]) I, 17. 25. II, 9 ff. III, 9 ff. IV, 17 ff. V, 17 ff.

[2]) Ebert hat daher ganz Recht, wenn er (S. 554, n. 1) dies gegen Mone geltend macht.

ditor", wo sie entschieden nötig ist, während sie unserem Gedichte erst später angehängt zu sein scheint; sie ist hier entbehrlich. Aus diesem Grunde habe ich mich bei der Darstellung auf die Hymnen beschränkt, welche dem Gregor sicher angehören.

Dass übrigens Gregor auch in andern Versmassen gedichtet hat, ergibt sich aus einer Stelle seines Biographen Johannes Diakonus (Romanus),[1] wo es heisst: „Ubi huiusmodi distichon ipse dictavit: Christe potens domine, nostri largitor honoris, | Indultum officium solita pietate guberna." Bei demselben hat sich das Epitaph Gregors in acht Distichen erhalten.[2]) — Einen Vers über Gregor bewahrt die Lebensbeschreibung des Bischofs Severus von Ravenna auf.[3])

§ 7. Marcus von Montecassino.

Trithemius p. 97. Leyser p. 184. A. Fabricius V, 24. Bähr S. 181, Anm. 6. Handschrift: Escorial. & III, 32. s. XIV. Ausgaben: Muratori SS. rer. Ital. IV, 605. Mabillon, Acta SS. I, 28. Migne 80, 183.

Sigibertus Gemblac. de vir. ill. 33. Marcus poeta familiaris Benedicti Casinensis vitam eius a Gregorio descriptam defloravit heroico breviloquio et pauca superaddidit.

---

[1]) Vita Gregorii IV, 84 (Mabillon, Acta SS. I, 477).

[2]) Ib. IV, 68 p. 470 (= Acta SS. Mart. II, 2, 200), in der alten gallischen Inschriftensammlung im Cod. Parisin. 2832 ed. Peiper Alcimi Aviti opp. p. 190. Vgl. Fortunati Carm. ed. Leo p. XXII, 3. Ausserdem bei Baeda in der Hist. eccl. II, 1 p. 64 H. und im Cod. Petropol. F. XIV. 1 saec. VIII (Fol. 122 v). Gregorovius, Die Grabmäler der röm. Päpste, S. 208. N. III.

[3]) Vita S. Severi I, 2 (Acta SS. Febr. I, 82) „sicut de b. papa Gregorio dictum est: Unde genus duxit summum conscendit honorem". Er stammt aus dem von Dümmler, Poetae lat. II, 686 oder aus dem Neues Archiv X, 355 veröffentlichten Gedichte. Die zwei ersten Verse beider Gedichte decken sich und da das erste sich schon in einer Hdschr. s. IX vorfindet, so müssen diese beiden Verse verhältnismässig alt sein.

Der Dichter Marcus, dessen Herkunft und sonstige Lebensumstände unbekannt sind, ist der Schüler und Freund Benedikts von Nursia gewesen. Wahrscheinlich wurde er in Montecassino Mönch. Er überlebte seinen Lehrer und brachte die kurze Lebensbeschreibung, welche Papst Gregor im zweiten Buche seiner Dialoge von Benedikt gab, in Verse. Dies Gedicht, in welchem sich Marcus selbst nennt, und das zuerst von Paulus Diakonus[1]) angeführt wird, ist erhalten. Es besteht aus 33 Distichen, die eine ziemlich sorgfältige Verskunst zeigen. „Heidnische Gebräuche galten ehemals hier, wo jetzt der hl. Benedikt den Boden gereinigt hat. Er stürzte die Götzenbilder. Zu ihm mag jeder gehen, der den Himmel offen sehen will, keine Schwierigkeit möge ihn davor zurückschrecken.[2]) Ich habe sogleich die Erleichterung meiner Last gefühlt, als ich mich ihm zuwandte. Früher stand ein Heidentempel hier. Der Ort wurde Burg genannt, doch eher verdiente er den Namen Höllenpfuhl, da man hier dem Jupiter seine schnöden Opfer brachte. Jetzt ist er die Burg des Lebens geworden, von welcher aus man zum Himmel betet und singt. Hierher kamst du, Benedikt; Christus war auf der Reise dein Begleiter und Führer, an jeder Wegscheide hat er dir mit seinem Rat geholfen. Nachdem du deinen alten Wohnsitz verlassen hattest, trauerte dort die ganze Natur um deinen Weggang. Auf dass du nicht allein gingst, haben dich drei Raben begleitet. Und während sich an deinem früheren Wohnsitze allgemeines Klagen erhob, traten auf deinem Wege die Felsen vor dir zurück, Dornen und Dickicht verschwanden und die Flüsse nahmen einen andern Lauf. Vor dir beugte sich alles und der Berg milderte seine schroffen Abfälle, damit dich die Frommen leicht aufsuchen könnten. Und wie du die Lehnen des Berges zu Gärten und Obstpflanzungen umgewandelt hast, so kannst du auch der Menschen eitles Thun zum Guten

---

[1]) Hist. Langobardorum I, 26 (ed. Waitz p. 68). Chron. S. Bened. Casin. c. 20 (ib. p. 479).

[2]) Vers 11 „Semper difficili quaeruntur magna labore“ erinnert an Aviani fab. 2, 14.

wenden, indem du ihre Herzen mit dem Wasser des Heils tränkst. Ich bitte, dass du aus den Dornen, welche die Brust des Marcus zerstechen, Früchte werden lässest." Also eine Verherrlichung Benedikts, die, an sich genommen, ein lebendiges Gedicht darstellt, die aber schon zu sehr von der Wundersucht durchsetzt ist. Die Sprache des Gedichts ist nach guten Mustern gebildet[1]) und hält sich von der üblichen Verrohung ziemlich rein. Dasselbe gilt von der Prosodie, sie ist weit besser als in den wenigen andern Gedichten der Zeit. Vorliebe für den Reim macht sich dagegen oft bemerkbar.[2])

Marcus soll übrigens noch andere Stoffe poetisch behandelt haben. Petrus Diakonus[3]) berichtet in seinen Viri illustres Cassinenses, dass Markus ein Gedicht „De situ loci constructioneque coenobii Cassinensis" verfasst habe. Davon scheint sich nichts mehr erhalten zu haben.[4]) Vielleicht ist aber an der ganzen Erzählung nichts, da Petrus oft Unwahres berichtet.

§ 8. Columbanus.

Trithemius p. 99. Leyser p. 176. A. Fabricius I, 371. Wright I, 142 ff. Bähr S. 163. Hauck I, 241 ff. Wattenbach I. 110. Ebert I, 617. 620. Handschriften: Berol. Diez. B. 66 s. VIII. Turicensis C. 78. 451 s. IX—X. Sangall. 273 s. IX. 899 s. X. Parisinus 8303 s. X. Ausgaben: Canisii lectiones antiquae I app. p. 3. Max. bibl. vet. patrum et antiq. SS. eccl. XII, 33 f. (Lugduni 1677). Migne 80, 285. Poetae latini aevi Carolini I, 275. Allgemeines: M. Manitius, Rhein. Mus. 44, 552. Wiener S. B. CXXI, VII, 30. G. Hertel, Ueber d. hl. Columba Leben u. Schriften, Ztschr. f. hist. Theol. 45, 396 ff. (1875). W. Gundlach, Neues Archiv XV, 514.

Columban oder Columba, wie er sich selbst nennt, war um das Jahr 540 in Leinster geboren und unter dem Abt Comogellus zu Bangor in Ulster Mönch geworden. Auch

---

[1]) Vers 21 „caecatis errantes mentibus ibant" erinnert an Sedul. C. P. I, 248.

[2]) Gereimte Hexameter finden sich 11, Pentameter 13.

[3]) Vir. ill. Cas. 3 (Muratori, SS. rerum Ital. VI, 14).

[4]) Ueber die Verse vom h. Benedict vgl. Leonis chron. mon. Cassin. III, 28 (M. G. SS. VII, 719).

ihn ergriff der Wanderzug seines Volkes und im Jahre 590 ist er mit zwölf Gefährten nach Gallien gezogen. Bekanntlich hat er dann im burgundischen Reiche eine bedeutende Thätigkeit entfaltet, indem er Klöster begründete und eine strenge Regel einführte. Doch Brunhildens Einfluss vertrieb ihn endlich und nach vielfachem Umherirren fand er im Longobardenreiche eine zweite Heimat. Aber der Tod hat ihn schon wenige Jahre darauf ereilt.

Das bedeutendste Vermächtnis Columbans an die Nachwelt ist unstreitig das Kloster Bobio. Hier blieb sein Geist am meisten rege und hier hat man die litterarischen Schätze der früheren Zeit mit einer solchen Vollständigkeit gesammelt, wie sonst nirgends. Nicht unwichtige Denkmäler aus seiner Zeit hat uns Columban in seinen Gedichten hinterlassen, die von Hertel entschieden mit Unrecht für untergeschoben erklärt worden sind. Denn wir wissen aus alten Zeugnissen, dass Columban Gedichte verfertigt hat.[1]) Sein Biograph Jonas legt ihm die Verfertigung sangbarer Weisen in der Jugend bei, doch geht daraus natürlich nicht hervor, dass er nicht auch in höheren Jahren Gedichte gemacht haben kann.

Was uns von ihm erhalten ist, deutet nach der darin ausgesprochenen Richtung auf Columbans späteres Lebensalter. Denn überall finden wir denselben asketischen Zug ausgesprochen, welcher der Welt und ihren Gütern durchaus abhold war. Ueberall weist Columban auf die Flüchtigkeit des Erdenlebens und auf die Vergänglichkeit und den Unwert aller irdischen Güter hin.

Das erste Gedicht[2]) besteht aus 17 Versen und hat als Anfangsbuchstaben das Akrostichon „Columbanus Hunaldo". Der Dichter mahnt hier Hunald davon ab, das Leben für beständig zu halten und den irdischen Dingen Wert beizu-

---

[1]) Jonae Vita Columb. c. 9 (Sigibert. Gembl. vir ill. c. 60) „. . (Columbanus) ut adhuc adolescens librum psalmorum elimato sermone scriberet et alia multa ederet vel ad canendum digna". Becker, Catal. bibl. ant. N. 37, 465 „metrum Columbani" aus Lorsch saec. X.

[2]) Vers 3: Anthol. lat. 676, 10; 10 = Prud. Psych. 609; s. Rhein. Mus. 44, 552.

messen. Der Lehrton dieser Verse ist durchaus im Stil der Disticha Catonis gehalten und Vers 17 entspricht auch Dist. II, 6, 1. Das Herbeiziehen der eigenen Geschwätzigkeit Vers 16 findet sich ebenso in den Briefen Columbans.

Das zweite Gedicht zählt 76 Verse und ist an einen Sethus gerichtet. Der Dichter behandelt hier dasselbe Thema wie oben, nur eindringlicher und mit grösserer Ausführlichkeit. Er rät seinem Freunde ab, nach langem Leben zu trachten, indem er ihm die Widerwärtigkeiten des Greisenalters ausmalt. Dann stellt er dem Habsüchtigen den Bescheidenen und Enthaltsamen gegenüber und kommt am Schlusse auf die Unbeständigkeit alles Irdischen zu sprechen. Das Gedicht ist an manchen Stellen ein Cento aus Horaz, Juvenal, Claudian und besonders aus den Versen Anthol. lat. 676, worauf Columban auch Vers 13 hindeutet „Omnia quae dociles scripserunt carmine vates“. So finden wir hier eine Verbindung von Lebensregeln aus antiken Lehrgedichten mit christlicher Lehre.[1])

Das ist aber in noch viel höherem Masse der Fall bei dem dritten Gedicht. Dies sind die sogenannten „Praecepta vivendi“, welche teils Columban teils Alcuin zugeschrieben wurden. Doch mit letzterem haben sie sicher nichts zu thun, wie Peiper kürzlich nachgewiesen hat,[2]) wenigstens geht die Zusammenstellung in letzter Linie auf Columban zurück. Wir bemerkten schon oben das Spruchartige in Columbans Gedichten, sowie seine Anlehnung an die Disticha Catonis. Das dritte Gedicht besteht nun aus lauter kurzen Sprüchen von je einem Verse und diese Sprüche sind jedenfalls ihrer Mehrzahl nach einer reicheren Sammlung der Disticha entnommen, als sie heute vorliegt.[3]) So würde die Zusammenstellung Columbans einen besonderen Wert dadurch erhalten, dass sie eine

---

[1]) Auch Prudentius ist benutzt, Vers 10: Prud. Ham. 333.

[2]) Alcimi Aviti opp. p. LIII. LXXII f.; vgl. Gundlach a. a. O. S. 519 ff. adn.

[3]) Vgl. hierüber die Ansicht von Baehrens P. L. M. III, 213 f., die ich vollständig teile. Auch die sogenannten Monosticha (Anth. lat. 716. Baehrens p. 236) sind benutzt; Vers 101 ff.: Monost. 3. 8. 20. 41.

Menge von alten Sprüchen überliefert, die sich in der gewöhnlichen Redaktion jener Disticha nicht mehr finden. Natürlich darf hierbei nicht an die Sprüche Columbans gedacht werden, welche ohne Zweifel christliche Färbung erkennen lassen; diese sind Columbans Eigentum. Da sich der Dichter öfters selbst wiederholt (vgl. Gundlach a. a. O. S. 517. 525), so kann es nicht auffallen, dass wir unter den Sprüchen zwei Verse aus dem vorigen Gedicht wiederfinden, beide sind christlichen Inhalts und stammen daher von Columban.[1]) Auch hier findet sich Horaz benutzt, allerdings nicht so ausgiebig, wie in den andern Gedichten. Die Verse sind nicht an eine einzelne Person gerichtet, sondern wenden sich an alle Menschen, welche nach einem guten Lebenswandel streben und des Himmels teilhaftig werden wollen.

Das vierte Gedicht besteht aus 159 adonischen Versen, denen sechs Hexameter angehängt sind. Es richtet sich an einen Fedolius,[2]) der in vertrautem Verhältnis zu Columban stand. Letzterer erwähnt am Schluss, dass er 72 Jahre alt sei und von den Gebrechen des Greisenalters geplagt werde. Er sehne sich danach, von Fedolius möglichst oft Briefe zu erhalten, heisst es im Anfang, denn Schätze bitte er nicht von ihm, da das Gold meistens die Ursache grosser Uebel geworden sei. Er erinnere nur an das goldene Vliess, an den Erisapfel, an Pygmalion und Polydorus. Wie oft seien die Frauen um des Goldes willen unkeusch geworden! So Danaë und die Gemahlin des Amphiaraus u. s. w. Er ermahne den Fedolius, von irdischen Dingen abzustehen, um das ewige Leben zu gewinnen. Dann klärt er den Fedolius auf, dass Sappho das Metrum, welches er jetzt benutze, angewendet habe und dass es aus Dactylus und Trochäus bestehe, wofür auch der Spondeus gesetzt werden könnte. Den Schluss des Gedichtes bilden die schon oben berührten Verse.

---

[1]) Ausserdem vgl. Monost 146. Nec redit — in annis mit Carm. ad Sethum. 71. Zu Horaz vgl. Vers 22 mit Ep. I, 4, 13; ähnlich Instr. 6, 2 sic in eo vivendum est quasi quotidie moriendum esset.

[2]) Wattenbach I, 114, n. 3 vermutet in Fridolin den fränkisch umgeänderten Schottennamen Fedolius.

Hieran schliesst sich ein Epigramm ‚In mulieres' mit der bekannten Gegenüberstellung von Eva und Maria, deren eine das Heil verloren, die andre wiedergewonnen habe. Der Dichter rät, das Weib wie Gift zu fliehen. — Endlich ist ein rhythmisches Gedicht von 120 Versen in 24 Strophen zu erwähnen, betitelt „de vanitate et miseria vitae mortalis"; es handelt also über das bei Columban äusserst beliebte Thema. Der Dichter geisselt hier die Hoffärtigen, welche auf dieses Leben Wert legten und dadurch das ewige Leben verlören; er ermahnt seinen Freund, an den der Brief gerichtet ist, sich von der Welt abzukehren, indem er ihm die Freuden des Himmelreiches schildert. Jeder Vers dieses Rhythmus besteht aus sieben Silben, der Reim[1]) ist meist überspringend, doch reimen auch häufig aufeinanderfolgende Verse. — Columban ist doch in dieser wilden und geistig armen Zeit ein hervorragender litterarischer Charakter gewesen, so unbedeutend uns seine Werke heute erscheinen mögen. Sein hoher Ernst und die Aufrichtigkeit seines Wesens spiegelt sich in seinen Schriften deutlich wider.

§ 9. Sabinianus. Honorius I. Donus.

Der Papst Sabinian, der Nachfolger Gregors I., kommt unmittelbar als Dichter nicht in Betracht. Nur hat sich sein Epitaph erhalten, aus welchem Odilos Biograph Jotsald ein Fragment zitiert.[2])

Dagegen hat sich von Honorius, dem Nachfolger Bonifaz' V., ein Gedicht erhalten. Es führt in den Ausgaben[3]) die Ueberschrift ‚de apostolis in Christi ad coelos ascensione obstupen-

[1]) Von den 306 Hexametern Columbans besitzen 35 leoninischen, 46 andern Reim (vgl. Seth. 18. monosticha 26). Endreim von zwei Versen findet sich an 13 Stellen, von drei Versen monost. 3 ff. 36 ff. und 186 ff.

[2]) Vita s. Odil. V, 22 (Acta SS. Jan. I, 67 = Mabillon, Acta SS. VIII, 601) „et sicut in epitaphio Sabiniani papae legitur".

[3]) Bibl. patr. Lugd. XII, 214. = Migne 80, 483.

tibus'. In zwölf Distichen führt der Dichter vor, wie sich die Apostel bei Christi Himmelfahrt verhalten hätten. Je nach ihrer Eigenart geben sie ihr Staunen über den wunderbaren Vorgang kund. Petrus erhebt seine Stimme zum Lobgesang, Andreas bittet, dass ihm dasselbe widerfahren möge, Jakobus wendet sich erschreckt zum Gebet, Johannes bleibt starr vor Erstaunen, Philippus ruft[1]) aus: Warum folgen wir dir nicht? Bartholomäus will die Füsse des aufsteigenden Christus erfassen. Thomas glaubt immer noch, dass er seine Finger in die Wundmale lege, Matthäus scheint Buchstaben mit der Hand zu malen, denn die Sprache hat ihn verlassen. Jakobus, des Alphäus Sohn, ist mit starren Augen einem Toten gleich in den Anblick versunken. Simon fürchtet sich und will fliehen, um den Blitzen zu entgehen,[2]) Matthias blickt nach der Himmelspforte, da er mit Christi Weggang alles für verloren hält, Judas endlich erschaut das Leben des getöteten Gottes in der Welt.

Jeder Apostel erhält in dem Gedichte ein Distichon. Da sich nun die Ueberschrift „Epigramma" findet und Vers 19 mit ‚Hic' beginnt, so stehe ich nicht an, das Gedicht für den erklärenden Text eines Bildes zu halten, auf welchem Christi Himmelfahrt und die Jünger in den verschiedenen Situationen dargestellt waren. Die Kürze der Darstellung, sowie der ganze Ton des Gedichtes dürfte ebenfalls für diese Auffassung sprechen.

So werden auch von Baronius[3]) einige kurze Gedichte in allerdings sehr fehlerhaften Distichen erwähnt, die sich in der Apsis des Honorius finden; das Letzte nimmt sogar direkten Bezug auf eine bildliche Darstellung des Papstes.[4]) Ausserdem soll Honorius die poetische Grabschrift seines Vorgängers Bonifaz verfasst haben.[5])

---

[1]) Vers 9 „vocat sine voce Philippus".

[2]) Vers 20 muss es jedenfalls heissen „Fulgura nolle pati" für velle.

[3]) Annal. eccles. ad a. 638.

[4]) Vestibus et factis signantur illius ora | Lucet et aspectu lucida corda gerens.

[5]) Gruter, Inscript. ant. p. 1165 N. 20 (Append.).

Auf den Papst Donus dagegen, der im Jahre 678 starb, wird das Epitaph des Honorius zurückgeführt. Der Verfasser gedenkt hier in einem Gedicht von zwölf Distichen der vielfachen Verdienste des Honorius um die Kirche, er erhebt seine Gelehrsamkeit und preist seinen Lebenswandel. Am Schlusse äussert er sich so, dass sich aus seinen Worten seine persönliche Bekanntschaft mit Honorius ergibt. Wichtig für uns sind die Worte Vers 7 „Utque sagax animo divino in carmine pollens", sie beziehen sich auf christliche Gedichte. Darnach ist wohl anzunehmen, dass nur geringe Reste von der poetischen Thätigkeit des Honorius auf uns gekommen sind.

§ 10. Benedictus Crispus von Mailand.

A. Fabricius I, 403. Bähr S. 167. Ebert I, 619 Anm. Ausgabe: Mai, Class. auct. V, 391, vgl. p. XLIII. H. Hahn, Bonifaz und Lul, S. 24.

Benedikt war in den Jahren 681 bis 725 Erzbischof von Mailand, gehört also in die Zeit der Langobardenherrschaft, als die Litteratur in Italien fast ganz geruht hat. Von ihm haben sich zwei Gedichte erhalten. Das eine ist ein Lehrgedicht, welches Benedikt noch als Diakon der Mailänder Kirche verfasst hat. Es richtet sich an den Praepositus Maurus in Mantua, der Benedikts Schüler war. Maurus hatte früher von der Medizin nichts gehalten, doch seitdem er selbst von mancherlei Krankheiten heimgesucht wurde, änderte sich sein Sinn. Benedikt brachte die hauptsächlichsten medizinischen Vorschriften in Verse und widmete das Werk seinem einstigen Schüler. Das Gedicht besteht aus 240 Versen in 26 Abteilungen, deren jede die Heilmittel einer bestimmten Krankheit aufzählt, ganz in der Weise des Serenus Sammonicus. Auf den Inhalt können wir hier nicht näher eingehen, weil das Gedicht nicht in unser Gebiet gehört. Ausserdem ist uns von Benedikt eine poetische Grabschrift erhalten. Im Jahre 689 kam Benedikt nach Rom, wo kurz zuvor der angelsächsische König Ceadwal gestorben war, nachdem er die Taufe erhalten hatte. Benedikt dichtete

ihm eine Grabschrift[1]) in zwölf Distichen. Hier wird vom Könige gerühmt, dass er all seinen Besitz und seine Gewalt im Stiche gelassen habe, um die Apostelgräber zu besuchen und die Taufe zu empfangen; er habe sogar auf Veranlassung des Papstes Sergius den Namen Petrus angenommen. Dafür habe ihn Christus sogleich in den Himmel geführt. Nachdem der König die weite Reise über Land und Meer glücklich zurückgelegt, sei er im Angesicht der heiligen Stätte gestorben.

§ II. Carmen de Synodo Ticinensi.

Handschriften: Ambrosianus E. 147 sup. s. VII und C. 105 inf. s. VII—VIII. Ausgaben: Oltrocchi, Eccles. Mediol. hist. II, 536. 625. Reifferscheid, Wiener S. B. 1871, S. 473. Waitz, SS. rerum Langob. et Italic. (1877) p. 181. — Vgl. Piper, Ueber den kirchengeschichtl. Gewinn aus Inschriften, S. 101 ff.

Aus Anlass einer zu Pavia gehaltenen Synode verfertigte um das Jahr 698 ein sonst unbekannter Dichter auf die persönliche Anregung des Königs Cunincpert ein rhythmisches Gedicht. Es enthält 19 Strophen zu fünf Versen, jeder Vers besteht aus zwölf Silben. Der Dichter selbst nennt das Prosa, er entschuldigt sich am Schlusse beim König, dass er nichts Besseres zustande gebracht habe. Der Reim ist in dem Gedichte nicht durchgeführt, sondern mehr zufällig; meist ist er einsilbig, doch finden sich auch zweisilbig gereimte Ausgänge. Inhaltlich gleicht das Gedicht eher der epischen Erzählung, als dass es in die rhythmische Form passt. „König Haribert (Aripert) hat die arianische Ketzerei bei den Langobarden ausgerottet. Sein Sohn Berthari (Perctarit) hat sich ebenfalls um die Kirche verdient gemacht, er befahl nämlich den Juden, sich zum Christentum zu bekehren. In Ticinum begründete er ein Nonnenkloster und setzte seine Schwester zur Aebtissin ein. Cunincpert, sein Sohn und Nachfolger, der jetzt regiert,

[1]) Erhalten bei Baeda, Hist. eccl. V, 7, p. 236 H. Paulus Diac. Hist. Lang. VI, 15 (p. 169 ed. Waitz), im Cod. Palat. Vatic. 833, Parisinus 2832, Bruxellensis 10615—729.

besiegte den Rebell Alachis und baute Modena wieder auf. Um das Schisma zu beseitigen, hat er nach Ticinum eine Synode berufen, auf welcher die Einigkeit der Kirche wiederhergestellt wurde.[1]) Sofort schickte man hier auf Befehl des Königs eine Gesandtschaft an den römischen Hof, Thomas und Theodoald werden von Papst Sergius gut aufgenommen. Der Papst billigt die Verhandlungen der Synode, die ihm von Damianus, dem Bischof von Ticinum, zugeschickt werden und lässt dem Könige seine Befriedigung melden. Die schismatischen Bücher werden auf das Geheiss des Papstes verbrannt. Am Schlusse wendet sich der Dichter an den König: „Verzeihe, dass ich deinen Befehl so schlecht ausgeführt habe. Da ich nicht dichten kann, so schrieb ich in Prosa. Ruhm sei dem König der Könige und er verleihe seinen Schutz und Beistand dem König Cunincpert.“

§ 12. Carmen de Mediolano civitate.

Ebert I, 611. Handschrift: Veronensis bibl. capit. XC (85) s. IX. Ausgaben: Muratori, SS. rer. Ital. II, 2, 687. Gratiolius, De praeclaris Mediol. aedificiis (1735) p. IX ff. Dümmler, Poetae latini aevi Carol. I, 24. L. Traube in Rödigers Schriften z. germ. Phil. 1, 119.

In der Zeit des Erzbischofs Theodor II von Mailand verfasste ein unbekannter Dichter ein abecedarisch angelegtes Gedicht zum Lobe jener damals schon bedeutenden Stadt. Zu dieser Zeit hatte der Rhythmus die andern Dichtungsarten schon überwuchert, die epische Form war fast ganz auf die Grabschrift beschränkt worden. So weist auch unser Gedicht die beliebten rhythmischen Langzeilen von je 15 Silben auf. Je drei Verse sind zu Strophen vereinigt, deren das Gedicht 24 zählt; der Ueberschuss einer Strophe über die Anzahl der Buchstaben des Alphabets kommt auf Rechnung eines refrain-

[1]) So barbarisch die Sprache des Gedichts ist, Vergil ist darin benutzt; 56 Nullus de tanto gaudio potest | Se temperare a fletu et lacrimis: Aen. II, 6 quis talia fando, 8 Temperet a lacrimis?

artigen Schlusses, der die Dreieinigkeit preist und der Hymnendichtung entlehnt ist. — Der Dichter gibt hier eine oberflächliche Beschreibung der Stadt, wobei kirchliche Dinge die Hauptrolle spielen. Die Stadt sei gross und schön gebaut und liege in fruchtbarer Ebene. Sie habe hohe Türme und die Breite ihrer Mauern, die auf Fels gegründet und aus Backsteinen aufgerichtet seien, betrage zwölf Fuss; neun wohlverwahrte Thore besitze die Mauer. Herrliche Kirchen habe die Stadt, die Hauptkirche zu St. Lorenz sei innen mit köstlichen Steinen und Gold verziert. „Mailand ist die Königin unter den Städten, die wahre Metropole und berühmt in der ganzen Welt. Ihre Macht ist gross, denn die Kirchenfürsten Italiens kommen hierher und holen sich geistlichen Rat. Und ihre Bewohnerschaft ist fromm und erweist sich mildthätig gegen die Kirche.“ Nach Erwähnung der in Mailand befindlichen Heiligenleiber fährt der Dichter fort: „Keine andre Stadt im Lande[1]) besitzt so viele kostbare Reliquien, und stolz kann Mailand auf diese seine mächtigen Beschützer sein. Hier geht der Gottesdienst nach rechter Weise vor sich und die Klosterregel wird hier gehalten. Die Bürgerschaft ist wohlhabend und auch die Armen und die Pilger werden gekleidet und gesättigt. Vielfältiger Reichtum zeichnet die Stadt aus und Wein und Fleisch gibt es in Fülle. Die Langobarden sind hier Herrscher, an ihrer Spitze König Liutprand. Und die Zierde der Stadt ist der Bischof Theodor, der königlichem Geschlecht entsprossen ist und seine Stellung der Liebe des Volkes verdankt. Die tüchtige Bürgerschaft kämpft siegreich mit den Heiden und macht sich um den christlichen Glauben verdient. Möge Christus die Stadt beschirmen und vor Gefahren behüten. Und wir wollen Gott lobsingen, der die Stadt mit der Zier von Märtyrern beschenkte, und wir wollen Christus bitten, dass er uns dereinst in die Stadt des Himmels aufnehme.“ Mit der schon oben erwähnten Lobpreisung auf die Dreieinigkeit schliesst der Dichter. Der Verfasser war unstreitig selbst Mailänder und gehörte zum Klerus der Stadt,

[1]) 13, 1 in hac provincia bedeutet das Langobardenreich.

doch lässt sich nicht entscheiden, ob er römischer oder langobardischer Abkunft gewesen ist. Jedenfalls aber ergreift er heftig Partei für seine Stadt. Indem er sie die Königin der Städte nennt und zum kirchlichen Mittelpunkt Italiens stempelt, stellt er sich völlig auf den Standpunkt, den der mailändische Klerus noch lange Zeit im Mittelalter eingenommen hat, nämlich den der Nichtanerkennung Roms als der geistlichen Metropole. Trotz seiner sprachlichen Armut und Ungelenkigkeit ist das Gedicht lebendig und nicht ohne Ausdruck; man sieht daraus sehr deutlich, wie stark das Selbstbewusstsein der Mailänder schon damals gewesen ist. Verfasst ist das Gedicht wahrscheinlich bald nach dem Jahre 738.

Kapitel II.

Die christliche Dichtung Spaniens und Afrikas im 6. bis 8. Jahrhundert.

Die Vandalenherrschaft in Afrika hat nur noch einige Jahrzehnte des 6. Jahrhunderts gesehen, dann erlag sie den Heeren Ostroms, welches unter Justinian das alte Römerreich in seiner ganzen Ausdehnung noch einmal vereinigen zu sollen schien. Seit der Zeit schweigt das litterarische Leben, welches sich um den Hof in Karthago so fröhlich entwickelt hatte, wenigstens ist uns wenig mehr erhalten. Jedenfalls trägt hierzu die schnelle Eroberung Afrikas durch die Araber vieles bei, denn dadurch ging ja in diesem Gebiete fast alles verloren, was an die ältere Zeit gemahnte und dem Christentum entstammte. Durch die oströmische Herrschaft wurde Afrika der lateinischen Welt mehr entrückt und durch die arabische Ueberflutung fast völlig von ihr gerissen. Aber gleichzeitig erschloss sich der Litteratur ein neues Gebiet. Schon frühe hatte die römische Bevölkerung Spaniens an der Dichtkunst regen Anteil genommen und auch die christliche Poesie verdankt ja diesem Lande einige ihrer bedeutendsten Vertreter. Weniges freilich ist uns aus der Zeit erhalten, welche unmittelbar auf die Begründung der westgotischen Herrschaft folgte. Doch mit der festeren Konsolidierung dieser Herrschaft erblühte hier ein sehr reges geistiges Leben, an welchem die Eroberer nicht geringen Anteil haben. Wie vordem im Vandalenreiche zu Karthago, so wurde auch der

Hof dieser westgotischen Volkskönige zum Mittelpunkte der geistigen Bestrebungen. Und wie sehr zeichnete sich damals der spanische Episkopat vor dem fränkischen im Nachbarreiche aus! Neben dem angelsächsischen Britannien schien sich die ganze geistige Potenz des Abendlandes hierhin nach Spanien gerettet zu haben. Hier treffen wir die letzten Reste und Ausläufer der antiken Bildung an, die sich in dem gelehrten Isidor von Sevilla vereinigen. Wenngleich die Prosa weitaus den grössten Teil dieser spanischen Litteratur umfasst, so muss doch auch der Poesie gedacht werden, die gar nicht so unbedeutend ist. Hauptsächlich ist die Dichtung durch den poetischen Brief vertreten, doch auch die Elegie und das Epigramm sind zu erwähnen. Allerdings trete man nicht mit grossen Erwartungen an diese Poesie heran; ihre Vertreter bewegen sich durchaus im Geleise der Alten und ein Dichter von solcher Frische und Lebendigkeit wie Fortunat ist nicht unter ihnen. Aber es ist doch immer anzuerkennen, dass sich der Sinn für gelehrte Bildung und Wissenschaft in Spanien erhielt und von den Fürsten unterstützt wurde, während ja im Frankenreiche alles verkam und auch die langobardische Herrschaft in Oberitalien fast nichts für die Pflege geistigen Lebens gethan hat.

§ I. Parthenius.

Teuffel § 476, 7. Ausgabe: A. Reifferscheid, Anecdota Casinensia, Breslau 1871, S. 4.

Der Codex Casinensis 16 saec. XI bewahrt unter anderem einen Brief des Presbyters Parthenius an den Grafen Sigisteus. Es ist dies ein Antwortschreiben des Presbyters auf den voranstehenden Brief des Grafen, der in überaus schwülstigem Latein abgefasst ist und in welchem der Graf seinen geistlichen Freund bittet, seiner im Gebet zu gedenken. Jedenfalls war Sigisteus der Gönner des Parthenius in weltlichen Dingen und seitdem sich beide kennen gelernt hatten, bezeugte der Priester dem Grafen eine abgöttische Verehrung, die wohl auf mög-

lichste Wahrung des irdischen Vorteils hinauslief. Mit überschwänglichem Lobe wird Sigisteus im Antwortschreiben des Parthenius gefeiert und das bezieht sich namentlich auf die Verse, die dem Briefe angehängt sind. „Wenn tiefe Nacht die Welt bedeckt,“ heisst es hier, „und alles in Schlaf gehüllt ist, dann schwebt mir dein Bild vor und du trittst mir ins Gedächtnis, dann schaue ich dich und umarme dich im Geiste und stillen Mundes rede ich mit dir. Welches Glück, dass ich dich sehe, auch wenn du abwesend bist! Weder das gelehrte Griechenland brachte einen Mann hervor, wie du bist, noch erzeugte das mächtige Larissa einen solchen Achilles, wie dich, den das waffengewaltige und fruchtbare Afrika verehrt und den der Sonne heller Schein in meinem Herzen aufgehen lässt. Möge dich Gott,“ so schliesst das Gedicht, „mit himmlischem Schild, Panzer und Helm waffnen und dir ein glückseliges Leben verleihen.“ Man dürfte kaum fehlgehen, wenn man den Parthenius, da er von Afrika spricht,[1]) als den Schützling eines germanischen Grossen in Afrika auffasst, und dieser Sigisteus kann daher wohl nur ein Vandale gewesen sein. Die überaus schlechte Prosodie des Gedichtes aber veranlasst mich, dasselbe erst dem 6. Jahrhundert zuzuweisen. Sonst fehlt jeder Anhalt für eine nähere Zeitbestimmung.

§ 2. Verecundus.

Leyser p. 146. A. Fabricius VI, 580. Bähr S. 142. Teuffel § 494, 4. Handschriften: Matritensis 14, 22 s. X. Duacensis 240. Ausgabe: Pitra, Spicileg.. Solesmense IV, 138; vgl. W. Meyer, Münchner S. B. XVII, 2, 431 f. (1885).

Isidor vir. ill. 7 Verecundus Africanus episcopus studiis liberalium litterarum disertus edidit carmine dactylico duos modicos brevesque libellos, quorum primum de resurrectione et iudicio scripsit, alterum vero de paenitentia, in quo lamentabili carmine propria delicta deplorat. Vgl. ausserdem Victor Tunnun. chron. ad. ann. 552 (Migne 68, 959).

---

[1]) Dies lässt kaum zu, dass man den Parthenius mit dem gleichnamigen Jugendfreunde Arators identifiziere.

Verecundus, Bischof von Byzacene in Nordafrika, hat bis zum Ende der Vandalenherrschaft als Presbyter gelebt; vordem war er vielleicht Mönch. Um das Jahr 534 wurde er zum Bischof erhoben. Später hat er Streitigkeiten mit dem Kaiser Justinian gehabt, da er die Beschlüsse des Konzils von Chalcedon vertrat und infolgedessen der heftigste Feind des Kaisers wurde, der ja dem Papste Vigilius die Verdammung dreier Kapitel aus jenen Konzilsbeschlüssen befohlen hatte. Im Jahre 551 wurde er deshalb mit andern afrikanischen Bischöfen zur Verantwortung nach Konstantinopel vorgeladen. Doch er entzog sich der Verurteilung durch die Flucht nach Chalcedon, wo er dann im nächsten Jahre gestorben ist. Diese widrigen Schicksale des Verecundus scheinen sich auch in einem Gedichte widerzuspiegeln, welches von ihm erhalten ist. Es ist das zweite der von Isidor genannten Gedichte, das erste ist verloren gegangen. Doch auch unser Gedicht handelt über das jüngste Gericht und so dürfte wenigstens der Ideengang im zweiten Teile des verlorenen Carmen hieraus erhellen. Natürlich hat letzteres nichts mit der Exhortatio poenitendi zu thun, wie von W. Meyer gegen Pitra und Baehr sehr richtig bemerkt worden ist; diese rhythmischen Verse, in Verbindung mit ähnlichen Produkten, gehören einem ganz andern Kreise an.

Unser Gedicht „de satisfactione poenitentiae“ zählt 212 metrisch gebaute Hexameter (die acht von W. Meyer zuerst abgedruckten Verse mitgerechnet). In der tiefsten Zerknirschung seines Herzens wendet sich hier der Dichter an Gott und bittet ihn um seine Gnade. „Wer wird mir den reichen Quell der Thränen verleihen und eingefallene Wangen und ein bekümmertes Herz (nach Jerem. 9, 1)? Meine Speise sei Trauer und mein Lebenlang will ich in Kummer wandeln, auf dass ich mein früheres Leben sühne. O dass ich Bäche von Blut zu weinen hätte und meine Augen sich vor Jammer verzehrten, um Trost für solche Thränen zu haben! In meinem Leid bin ich des Wortes nicht mächtig und mein Geist ist in tiefe Finsternis versunken. O meine Seele, bete zu Gott und wende dich betrübt zum Herrn, solange es Zeit ist! Nimm alle

Zeichen der Trauer an, demütige dich und blicke, wie einst der Zöllner, nicht zum Himmel empor! Vielleicht sieht Gott deinen Schmerz und sendet Trost für deine Klagen. Aber wie habe ich es verdient, dass Gott Mitleid mit mir haben sollte? Denn zur Strafe für meine Sünden trifft mich dieses Leid und die Thränen versiegen mir ob meiner tiefen Reue.[1]) Aber wohin soll ich vor dem Herrn fliehen, wo soll ich mich verbergen? Meine Sünden sind zahlreicher als die Haare meines Hauptes, als der Sand am Meere und als die Wellen der See. Die Zeit des irdischen Wandels vergeht und mein Geist wird sich in den Lüften verdünnen. Nichts bleibt mir als das Grab. Doch ich habe den Trost, dass Gott fromm ist und gnädig den Reuigen. Er gebe meiner Trauer ein Ende. Er nimmt die Vergehen vom Sünder und er mache mich rein von der Schuld. Sei mir, o Gott, gnädig und erhebe mich. Durchdringe mich mit dem Feuer himmlischer Liebe, höre mein Flehen und stehe mir bei. Wende dein Antlitz und heile meine Wunden, auf dass dein Geschöpf nicht vergehe und die Heiden nicht über deine Gläubigen triumphieren. Siehe mich in meinem Schmerze und entreisse mich dieser Qual. Ich strecke die Hände zu dir empor, du siehst mich, denn nichts ist dir verborgen. Vergib mir meinen Irrtum und befreie mich aus den Schlingen und dem Hinterhalt des Bösen, damit ich nicht von neuem strauchle. Alle Pein des Leibes leide ich, schlaff hängt die Haut an den Gliedern, die ausgedörrten Knochen brennen vor Schmerz, meine Eingeweide haben sich zusammengezogen, trocken hängt am Gaumen die Zunge und die Stimme versagt mir. Verflucht sei der Tag meiner Geburt (Vers 123—141 nach Job 3, 3—16), zu Nacht soll er werden und dem Monat entschwinden! Niemals möge er genannt werden! Warum bin ich nicht zu zeitig geboren worden, warum hat man mich nicht sogleich bei der Geburt getötet? Glücklich derjenige, welcher nie das Licht der Welt

---

[1]) Vers 48 ist lumina statt flumina zu schreiben. Der Text ist überhaupt sehr mangelhaft und die Emendationen Pitras sind nur teilweise haltbar.

erblickte!“ Auf diese Klagen folgt eine äusserst anschauliche Schilderung der Schrecken des jüngsten Gerichts, die sich nur mit den betreffenden Partien bei Commodian vergleichen lässt (Apolog. 999—1034, Instr. II, 2). Der ungeheure Weltbrand, der alles verzehrt, wird zu einem überaus poetischen Bilde ausgemalt. Die Berge schmelzen, die Wälder verbrennen, Städte und Königspaläste fallen ein; Blitz auf Blitz zuckt am Himmel, dessen Gewölbe in roter Glut erstrahlt. Sogar der Aetna zergeht wie Wachs (nach Psalm 96, 3—5), der doch von seinen eigenen Gluten unberührt blieb; ihr eigener Scheiterhaufen wird die Welt sein und ihre eigene Leiche.[1]) Obwohl den Menschen solches bevorsteht, achten sie doch nicht auf die göttliche Stimme. Doch wie die Sonne im Osten aufgeht und im Westen versinkt, so sicher wird der Herr dereinst Gericht halten. Am Schlusse versetzt sich dann der Dichter selbst in die Zeit des jüngsten Gerichts. „Drei Bücher werden dann vor mir aufgethan, das eine enthält meine Werke, das andre meine Worte, das dritte meine Gedanken. Und alle drei werden mich anklagen. Die wachenden Sorgen wehren mir den Schlaf und mit stillem Weinen suche ich die ewigen Flammen auszulöschen. Möchten mich meine Vergehen nie schlafen lassen und mir nirgends Ruhe gewähren!“ — Dieses jammervolle und rührende Klagegedicht des Verecundus enthält Stellen von grosser Schönheit und hinreissender Kraft, man glaubt oft Psalmenklänge zu hören. Das Gedicht beansprucht daher in der Litteratur jener späten Zeit einen hervorragenden Platz, man ist aber meist ganz oberflächlich über dasselbe hinweggegangen; von Ebert wird es nicht einmal erwähnt.

Was die Sprache anlangt, so finden sich Anklänge an Vergil, aber zumeist ist der Ausdruck der Bibel entnommen. Die Benutzung christlicher Dichter ist mir nirgends aufgefallen, nur zwischen Vers 142—188 und Prudentius Hamart. 824—838 bestehen deutliche Anlehnungen.[2]) Dagegen ist die

[1]) Mundus erit rogus ipse sibi mundusque cadaver, Vers 180.

[2]) Ham. 828: 147; 838: 148; 834: 151.

Prosodie mangelhaft und unterliegt den Licenzen der Zeit. Der Reim ist nicht selten, drängt sich aber nicht auffällig hervor.[1])

§ 3. Corippus.

Leyser p. 172 (198?). A. Fabricius II, 401. Teuffel § 492. Handschriften: Trivultianus s. XIV. Matritensis Cajon. 14 num. 22 s. IX—X. Ausgaben: rec. Jos. Partsch, Berlin 1879 (M. G. Auct. antiq. III, 2); rec. Mich. Petschenig, Berlin 1886 (Berlin. Studien f. klass. Phil. u. Arch. IV, 2).

Wenn wir Corippus hier auch unter den christlichen Dichtern aufführen, so hat das natürlich nur in beschränktem Masse zu gelten. Weder gehören die Kriege des Johannes noch auch die Regierung Justins in den Rahmen unsrer Darstellung. Wohl aber finden sich bei Corippus einzelne Stellen von grösserer Ausdehnung, wo über christliche Dinge gehandelt wird.[2]) Es dürfte zu unsrer Aufgabe gehören, die wichtigsten dieser Stellen kurz vorzuführen. — Im allgemeinen tritt die Erwähnung des religiösen Elements weit mehr im zweiten Gedichte hervor, als in der Johannis, und es bot sich hier auch mehr Gelegenheit dazu, wo der Dichter durch die Verherrlichung des christlichen Kaisers äussere Vorteile zu erlangen hoffte.[3]) Die Hauptstelle findet sich im vierten Buche des zweiten Gedichts Vers 264—325. Corippus geht hier davon aus, dass noch unter der Regierung Justinians Justinus eine grosse und prächtige Kirche geweiht habe, die er nach

---

[1]) Auf 212 Hexameter kommen 28 leoninisch und 16 anders gereimte Verse.

[2]) Dass Corippus auch christliche Dichter reichlich als Muster benutzte, erwies ich (Ztschr. f. d. österr. Gymn. 1886, S. 99 ff.) und R. Amann (De Corippo prior. poet. lat. imitatore II. Oldenburg 1888).

[3]) Vgl. Just. praef. 37—48. Corippus stand damals schon in höherem Alter und hatte die Johannis längst geschrieben, vgl. 37 (in laud. Anast. 48) und 35 f.

seiner Gemahlin Sophia benannte. „Dieselbe ist schöner als der Tempel Salomos und übertrifft alle Prachtbauten der Welt. Dort zeigt sich die Allgegenwart Gottes und hier erschaut man mit den Augen des Geistes die unteilbare Dreiheit der Gottheit.“ Hiermit leitet der Dichter Vers 294 ff. zur Darstellung des Bekenntnisses seiner Rechtgläubigkeit über, das er wohl hier für nötig und angebracht hielt. Er verbreitet sich ausführlich über das Verhältnis Christi zu Gott, über die Inkarnation und die Erlösung. Dabei lehnt er sich unausgesetzt an poetische Vorbilder an.[1]) Ein Gebet Kaiser Justins findet sich Just. II, 11—42, es veranschaulicht die Grösse und Macht Gottes gegenüber der Kleinheit der Menschen. Mit diesem Gebet korrespondiert die gleich darauf folgende Bitte der Kaiserin Sophia an Maria Vers 52—69, in welcher die Himmelskönigin um ihren Schutz gegen innere und äussere Feinde angegangen wird. Ein ähnliches Gebet an Christus hält Johannes in der Johannis IV, 279—284. Vielfach wird Christus als Helfer in der Not angerufen, vgl. Joh. I, 151, V, 42, VIII, 215, oder es wird des mächtigen Beistandes Christi mit Dank gedacht, so Joh. VII, 476 und Just. II, 427. Mehrfach wird auch Christus kurz beim Gottesdienste erwähnt, vgl. Joh. VI, 103 und VIII, 367. Auch sonst finden sich noch einige Stellen, die auf das Christentum Bezug nehmen.[2]) Merkwürdig ist, dass sich fast nirgends Reminiscenzen aus dem Alten Testament finden. Doch Corippus war Lehrer der Beredsamkeit und seine Gedichte schmecken viel mehr nach klassischer Poesie, als dass sie von der biblischen Sprache direkt berührt werden könnten. Des Corippus erwählter Führer ist noch Vergil, allerdings sind auch Lucan, Ovid, Claudian, Juvencus und Sedulius reichlich benutzt. Corippus ist der letzte Vertreter der antiken Richtung im Süden zu einer Zeit, als im Norden schon längst die Verwilderung eingetreten war.

---

[1]) Nämlich an Auson. II, 3 (Peiper), Prud. Apoth. 268—289, Sedul. C. P. I, 312—318.

[2]) Vgl. Joh. IV, 588. VIII, 335. Anast. 31. Just. IV, 90.

§ 4. Martinus Dumiensis.

Trithemius p. 99. Leyser p. 171. A. Fabricius V, 38. Gams II, 1, 472 f. Bähr S. 144. Teuffel § 494, 2. Ebert I, 579 ff. Handschriften: Parisinus lat. 2832 s. IX. Matritensis 14, 22 s. (IX—) X. Ausgaben: Eugenii Tolet. op. ed. Sirmond p. 57. Migne 72. Alc. Aviti op. ed. Peiper p. 194.

Ueber das Leben und die litterarische Thätigkeit des Martinus berichten Isidor (Vir. ill. 22)[1]) und Gregor von Tours (Hist. Franc. V, 38). Danach stammte Martinus aus Pannonien. Er verliess sein Vaterland und hielt sich dann im Orient auf. Später begab er sich zu Schiffe nach Spanien und liess sich in Gallicien nieder, wo damals noch die suébische Herrschaft unter König Theodomir bestand. Hier gründete er das Kloster Dumium, dessen Abt er wurde. Wegen seiner vielfachen Verdienste um die Hebung des kirchlichen Lebens wurde er erst Bischof von Dumium und dann zum Erzbischof der Hauptstadt Bracara erhoben. Als solcher ist er im Jahre 580 gestorben. Als Bischof von Gallicien stand er in Briefwechsel mit Fortunatus, von dem wir einen Brief in Prosa und eine poetische Epistel an ihn besitzen.[2]) Leider sind diese beiden Schreiben ganz ohne Inhalt, denn in dem ersten, welches in entsetzlich schwülstiger Prosa abgefasst ist, beweist der Absender nur seine Fähigkeit, über nichts ausserordentlich viel zu reden. Und das Gedicht bietet nur Lobeserhebungen und Vergleiche Martins mit den Aposteln. Es dürfte jedoch aus dem Inhalt jener Briefe hervorgehen, dass Martin keine poetischen Episteln an Fortunat gerichtet hatte, da der letztere sonst entschieden hierauf Bezug genommen hätte. — Wir besitzen von Martin drei kleine Gedichte, die ausschliesslich kirchlichen Zwecken dienen. Das erste ist eine Aufschrift von 22 Hexametern, die Martin für die Basilika des hl. Martin in Bracara dichtete, welche er selbst begründet hatte. Es heisst hier, dass der hl. Martin der Nach-

---

[1]) Nach Isidor Honorius August. vir. ill. 22. Unabhängig hiervon ist Sigibertus Gembl. vir ill. 19.

[2]) Fortunati Carm. V, 1. 2 (ed. Leo).

folger der Apostel sei und sogar das kalte Germanien bekehrt habe.[1]) Eine ganze Menge Völker, wie Alamannen, Sachsen, Thüringer, Pannonier, Rugier, Slaven u. s. w.[2]) seien von ihm für das Christentum gewonnen worden. Als seinen Auserwählten betrachtet ihn Gallien und so möge ihn nun auch Gallicien als seinen Schutzpatron verehren. Das zweite Gedicht ist eine Grabschrift, die Martin auf sich selbst verfasst hat. Sie richtet sich gleichfalls an den hl. Martin, da sie für dessen Kirche bestimmt war. Das dritte Gedicht entbehrt jedes sachlichen Wertes, aber litterarhistorisch ist es interessant. Es besteht aus fünf Distichen und hat als Aufschrift für ein Refektorium gedient. Von diesen fünf Distichen sind vier beinahe wörtlich aus dem Einladungsgedicht des Sidonius an Ommatius genommen[3]) (Sid. C. XVII), in welchem der Dichter den Freund aufforderte, mit nicht zu grossen Ansprüchen zu ihm zu kommen. Diese Verse, die für das Refektorium eines Klosters gut passten, hat sich Martin in seinem Gedichte angeeignet, und da wir schon vorher Benutzung von Sidonius bei ihm fanden, so ergibt sich mit Sicherheit, dass die Gedichte des Sidonius in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts im Suebenreiche vorhanden waren.

§ 5. Die Könige der Westgoten.

I. Sisebutus.[4]) Frühzeitig hatten sich die Westgoten mit der Litteratur der Römer bekannt gemacht und daher

[1]) Vers 7 stammt grossenteils aus Sedul. C. P. I, 95.

[2]) Dies mit der gewöhnlichen Uebertreibung. Die ganze Völkerkarte, Vers 12 ff., ist aus Sidon. Apoll. Carm. V, 474 mit einigen Umstellungen entnommen.

[3]) Da auch Martin, Vers 2, simma überliefert, so ist die Form zweifellos auch bei Sidonius, Vers 6 (opp. ed. Luetjohann, p. 242) einzusetzen.

[4]) Vgl. Bähr S. 165. Ebert I, 605 n. 4. Teuffel § 495, 2. Ausgaben: Anth. lat. 483 (Riese). Götz, Index schol. Jen. 1887—88. Florez, España sagrada VII, 320 = Migne 80, 372. Baehrens P. L. M. V, 357.

finden wir auch bei ihnen in Spanien, wo sie die Herren der Bevölkerung bilden, eine sehr rege Entwickelung der Wissenschaften, wenigstens in Hinsicht auf andre Länder. Und wie das in den andern germanischen Staaten, die sich auf römischem Boden gebildet hatten, Sitte war, so nehmen auch hier die Könige nicht geringen Anteil an dieser Nachblüte der Litteratur. Neben dem Schwert griffen die Westgotenkönige auch selbst zur Feder und beteiligten sich unmittelbar an der geistigen Produktion. So besitzen wir zuerst von dem Könige Sisebut zwei Gedichte und einige Briefe. Das eine dieser Gedichte findet sich in Isidorhandschriften und ist auch früher dem Isidor zugeschrieben worden. In Wahrheit dagegen ist das Gedicht an Isidor gerichtet.[1]) Es handelt über Mond- und Sonnenfinsternisse. Im Eingange vergleicht Sisebut seine politische Stellung mit der ruhigen Thätigkeit, der sich Isidor hingeben konnte. „Du verfertigst jetzt vielleicht in der Ruhe eines Haines unter dem Schutze der Musen Gedichte. Aber ich werde bedrückt von der Last der Regierung und vom Kriegsgetümmel. Die Gesetze schreien, das Forum lärmt, die Kriegstrompeten ertönen und bis ins Land der Vasconen und Cantabrer gilt es zu eilen. Da befiehl nur, das Haupt mit Lorbeer und Epheu zu schmücken und den feurigen Aether zu durcheilen![2]) Eher mag das träge Schwein den Adler überholen und die langsame Schildkröte den flüchtigen Hund. als dass ich im Gedichte den taufliessenden Mond behandeln könnte.“ Hierauf bekämpft der Dichter die zu seiner Zeit geltenden Vorurteile über die Finsternisse und geht dann zu seinem Gegenstande über, dessen weitere Darstellung uns fern liegt. Mehr in unser Gebiet fällt das zweite Gedicht des Sisebut, welches sich am Schluss eines Briefes an einen Teudila findet. Dieser war Mönch geworden und wird deswegen vom König glücklich gepriesen. Das Gedicht ist

[1]) Vgl. die Ueberschrift im Cod. Coloniensis 83 s. VIII „epist. Sisebuto regis Gotorum missa ad Isidorum de libro rotarum“, dazu die Glosse im Cod. Vatic. 1469 s. X.

[2]) Die Schilderung vergleicht sich ungefähr mit Hor. Ep. II, 2. 72—76.

unvollständig erhalten und beginnt mit einem etwas veränderten Verse des Dracontius.[1]) Teudila möge ihn, so bittet der König, so lieben, wie er ihn liebe. Und Sandrimer möge ihm den rechten Weg weisen, nachdem er ihn zum Gelübde gebracht habe. Am Schlusse befiehlt der König den Teudila dem Segen des Himmels. — Aus dem ersten Gedicht[2]) ergibt sich, dass Sisebut mit Isidor in Briefwechsel stand, wie auch noch ein Brief Isidors an ihn erhalten ist. Jedenfalls hatte Isidor den König gebeten, ein grösseres Gedicht über den Mond zu schreiben, was der König ja zurückweist. Man sieht also, dass Isidor mit seinen naturwissenschaftlichen Studien nicht allein stand, der Westgotenkönig selbst hatte Anteil an ihnen.

II. Chintila. Von diesem Könige, der in den Jahren 636—640 regierte, besitzen wir noch ein kleines Gedicht von zwei Distichen,[3]) welches als Weihinschrift für ein Geschenk an den hl. Petrus nach Rom gedient hat. Petrus wird hier als der vornehmste unter Christi Jüngern genannt und der höchsten Ehre gewürdigt; er möge dem Könige Chintila, der ihm Geschenke darbringe, seine gnädige Hilfe nicht versagen.

III. Reccesvinth. Dieser König regierte erst in Gemeinschaft mit seinem Vater Chindasvinth und von 652—673 allein. Von ihm hat sich eine Weihinschrift aus einer Kirche Johannes' des Täufers erhalten,[4]) die aus dem Jahre 661 stammt, wie der letzte Vers selbst besagt. Ausserdem findet sich eine kurze Grabschrift des Reccesvinth „Epitaphium coniugale“ überschrieben, in welcher er glücklich gepriesen wird, dass er vor Gott als seinem Richter stehe, denn Gott werde seine Macht erhöhen.

IV. Wamba. Auch von Wamba, dem Nachfolger Recce-

---

[1]) Laudes dei I, 128 (Migne). Wahrscheinlich lag nur das Hexaemeron vor, welches ja auch allein dem Isidor (Vir. ill. 24) bekannt ist.

[2]) Das Gedicht kennt schon Aldhelm (p. 232, 4 ed. Giles); er schreibt es dem Isidor zu.

[3]) Anthol. lat. (Riese) 494. Baehrens P. L. M. V, 363 adn.

[4]) Migne 87, 402 N. IV und II.

svinths, besitzen wir Inschriften, die von ihm selbst gefertigt zu sein scheinen. Sie befanden sich an der Stadtmauer von Toledo angebracht und werden von Isidorus Pacensis[1]) erwähnt. In dem einen heisst es, dass Wamba den Ruhm seines Volkes erhöht, indem er Toledo vergrössert und verschönert habe. In dem andern bittet der König die Heiligen, deren Reliquien sich auf den Türmen der Mauer befanden, um ihre Gunst für Stadt und Volk. Ein Gedicht von sechs Versen endlich bezieht sich auf das Bett des Königs Wamba. Es heisst hier, dass die ehemals mit der grössten Pracht ausgeschmückte königliche Bettstatt vielfach ihres Schmuckes beraubt gewesen sei und lange des früheren Glanzes entbehrt habe. Erst König Wamba habe sie wiederhergestellt und lange Jahre möge sich der König an ihr erfreuen. — Sehr zweifelhaft ist es, ob das unter N. III (Idilion) daselbst (Migne 87, 401) abgedruckte Gedicht in diese Umgebung gehört; sein Inhalt besteht in Abmahnungen von der Heirat unter Verwandten.

§ 6. Die Bischöfe des Westgotenreiches.

Wie aus den von Isidor und Ildefons herrührenden Fortsetzungen des Gennadius ersichtlich ist, hat sich seit dem 6. Jahrhundert im Westgotenreiche eine lebhafte litterarische Thätigkeit entfaltet, an deren Spitze die Bischöfe des Landes stehen. Diese Nachblüte der Litteratur ist dann allerdings durch die Araber schnell geknickt worden, aber sie ist für die allgemeine Geschichte der Bildung und Wissenschaft in jener trüben Zeit hervorleuchtend genug gewesen. Besonders deswegen, weil die Angelsachsen neben ihrem Verhältnisse zu Rom in ihren litterarischen Bestrebungen sich hauptsächlich an die Westgoten angelehnt haben. Und umgekehrt steht die

---

[1]) España sagrada VIII, 293 „Qui ... civitatem Toleti mire et elegantia labore renovat ... haec in portarum aditu stylo ferreo in nitido lucidoque marmore exarat.“ Das auf W. bezügliche Gedicht bei Migne 87, 401 N. I.

spätere westgotische Litteratur im 9. Jahrhundert in enger Beziehung zu den Angelsachsen.

Es gilt nun für unsre Zeit den Spuren von Poesie nachzugehen, welche sich bei den Westgoten zeigen, mit Ausschluss von Eugenius, den ich gesondert behandeln will.

I. Severus von Cartagena. Isidor (Vir. ill. c. 30) erwähnt diesen Severus als Verfasser einer Streitschrift gegen den Arianer Vincenz von Saragossa und eines „Libellus de virginitate". Er zeigt sich jedoch unsicher bei der Erwähnung der letzten Schrift und dies lässt der Vermutung Raum, dass Severus noch andre Bücher verfasst haben könnte. Vielleicht könnte man bei ihm eine umfangreiche Versifikation der Evangeliengeschichte unterbringen, die im 10. Jahrhundert noch in Lorsch vorlag, aber verloren gegangen ist.[1]) In dem grossen Lorscher Kataloge wird nämlich ein poetisches Werk eines Bischofs Severus über die Evangelien genannt, welches zwölf Bücher enthielt.

II. Maximus von Saragossa. Im letzten Abschnitte seiner Schrift „De viris illustr." erwähnt Isidor von diesem Bischofe, dass er viele Schriften in Prosa und in Versen verfasst habe. Sie sind jedoch sämtlich verloren und wir besitzen nichts mehr von ihm.[2])

III. Isidor von Sevilla. Anders liegt das Verhältnis bei Isidor selbst. Seine Werke standen während des ganzen Mittelalters in hohem Ansehen und so hat sich auch von seiner poetischen Produktion[3]) wenigstens ein grösseres Denkmal erhalten. Es stammt unzweifelhaft von Isidor, trotzdem Ildefons (Vir. ill. 9) und Braulio vollständig schweigen. Das Gedicht betitelt sich „Versus in bibliotheca",[4]) es ist schon

[1]) Becker, catalogi bibl. antiqui N. 37, 456 „metrum Severi episcopi in evangelia lib. XII".

[2]) S. H. Hertzberg, Die Historien und die Chroniken Isidors von Sevilla I, 65.

[3]) Dass Isidor Sinn für Poesie besass, beweisen die äusserst zahlreichen Citate in den Origines und in der Schrift „De natura rerum".

[4]) Migne 83, 1107. Florez, España sagrada IX, 376. 381. Handschriften: Mediol. Ambros. C 74 s. X (ysydori spaliensis epi extant versus

durch Eugenius von Toledo benutzt worden und im Mittelalter hat man es häufig nachgeahmt. Isidor schildert hier den Inhalt einer Bibliothek, indem er die einzelnen Schriftsteller nennt und ihre Vorzüge hervorhebt. Insofern hat das Gedicht ein kulturgeschichtliches Interesse, indem es doch jedenfalls auf realen Verhältnissen fusst, und es dürfte in den Sammlungen alter Bibliothekskataloge eigentlich nicht fehlen. Zuerst wird natürlich die Bibel erwähnt. Es folgen Origenes, Hilarius von Poitiers, Ambrosius, Augustin und Hieronymus, Johannes Chrysostomus und Cyprian, und zwar stets mit einigen charakteristischen Bemerkungen für ihr Leben und ihre Werke. So heisst es bei Augustin: „Wer dich ganz gelesen haben will, der lügt, denn wer kann dich überhaupt ganz besitzen; tausend Bücher hast du ja geschrieben.“ Dann folgen die heidnischen Dichter. „Wenn dir Maro, Flaccus, Naso, Persius, Lucan und Papinius missfallen, dann greife zum lieblichen Prudentius.“ Auf Avitus, Juvencus und Sedulius folgen historische, juristische [1]) und medizinische Schriften. Die nächsten Verse (XVI, Vers 72 ff.) dienten zur Aufschrift für einen Gewürzschrank oder für eine Apotheke, wo Räucherwerke, Gewürze und Salben aufbewahrt wurden, deren Aufzählung hier der Dichter gibt und zwar mit dem scherzhaften Schluss: „Wir irdenen Gefässe führen Spezereien aber keine Getränke.“ N. XVII und XVIII sind Inschriften des Schreibzimmers gewesen. „Wer mit dem Griffel gegen tote Haut kämpfen will, der komme hierher. Der Schreiber, der mitten in der Arbeitszeit faulenzt, soll mit zwei Ruten gestrichen werden. Wer schwatzen will, der wende sich von hier; denn wer schreibt, kann keinen Schwätzer brauchen.“

Hier ist noch ein Gedicht angehängt, welches wahrscheinlich als Inschrift für einen Codex gedient hat, und zwar für das Hohelied Salomonis. Der Verfasser empfiehlt, dies geist-

titulis bibliothecae). Escorial. M. III, 3 s. X—XI f. 22. Zu Isidor vgl. Amador de los Rios I, 348. Die Verse VI, 1. 2 werden schon von Baeda epist. III angeführt (Migne 94, 673).

[1]) Mit beredter Hinweisung auf die Notwendigkeit ihres Studiums, Vers 56 ff.

liche Lied den Gedichten Vergils vorzuziehen, der seinen Leser nur täusche.

Auch noch andre Gedichte werden auf Isidor zurückgeführt. Besonders ein Hymnus auf die hl. Agatha, der in 24 sapphischen Strophen das Martyrium der Agatha, den schrecklichen Tod ihres Richters und einige Wunder darstellt, die sich am Grab des Heiligen zutrugen.

Im Anschluss an Isidor behandle ich die beiden rhythmischen Gedichte, welche ihm seit der Ausgabe Du Breuls (Paris 1601, p. 334—341) beigelegt worden sind. Kürzlich hat nun W. Meyer [1]) wahrscheinlich gemacht, dass beide ebensowenig dem Isidor zugehören, wie das erste nichts mit Verecundus zu thun hat, dem es Pitra zuschrieb. Beide gehören wohl einem Nachahmer Isidors an, wie sich aus den vielfach angebrachten Synonymen ergeben dürfte. Danach würde ihre Entstehungszeit das Ende des 7. oder der Anfang des 8. Jahrhunderts sein.

Das erste Gedicht führt die Aufschrift „Exhortatio poenitendi". Es besteht aus 176 (177) rhythmischen Hexametern, deren Bau von W. Meyer klargestellt worden ist. Die Verse zerfallen in zwei Hälften von je 6 oder 7 und 8 oder 9 Silben. Die Betonung erfolgt nach dem Wortaccent. Hiatus ist häufig zugelassen und die Quantität der Silben bleibt unbeachtet. Es finden sich aber doch einige zweite Vershälften, die nach metrischen Gesetzen gebaut sind. [2]) Ob dies Gedicht, welches zur Reue über frühere Vergehen auffordert, für den Verfasser selbst oder für eine andre Person bestimmt ist, dürfte zweifelhaft erscheinen. Jedenfalls wendet sich der Dichter an eine Person, welche von ihrer hohen und mächtigen Stellung herabgestürzt war [3]) und deshalb mit dem Schicksal haderte.

---

[1]) Abhandl. d. Münch. Akad., philos.-philol. Kl. XVII. 2, 431 ff. (1885). Vgl. Teuffel § 494, 4. Bähr S. 143. Handschriften: Monacensis 14843 s. IX. Sangallensis 269. Ausgaben: Isid. ed. Arevalus VII append. 16 (Migne 83, 1251). Pitra, Spicileg. Solesm. IV, 132. W. Meyer l. l. S. 434.

[2]) Vgl. Vers 25. 31. 55. 67. 84. 87. 96. 170.

[3]) Vgl. Vers 5 „Non ablatas reculas mundi fascesque suspires" und 17. Nach Vers 172 f. ist eine Selbstanrede des Dichters ausgeschlossen.

„Beklage nicht dein irdisches Geschick, sondern trauere über die Schäden der Seele und fürchte die Strafen der Hölle. Wirf alles Irdische von dir und halte dich ans Unvergängliche. Gott selbst hat dein Schicksal so gewollt, damit du Reue empfindest und dich besserst. Prüfe dein Herz und reisse alles Schlechte heraus. Jedes Vergehen verlangt Sühne und Reue. Strafe deine Sünden selbst und verlösche die ewigen Flammen [1]) mit deinen Thränen. Wer seine Sünden besiegt, über den hat der Tod keine Macht und er wird dereinst des Himmels teilhaftig. Und das glaube fest, dass Gott gnädig und voll Erbarmen ist. Freilich musst du aufrichtig bereuen und nicht wieder in die Sünde zurückfallen, sonst erregst du den Zorn Gottes. Also höre auf zu sündigen, beweine deine frühere Schuld und tilge sie durch gute Werke. [2]) Vertraue auf Gott, bekenne ihm deine Schuld und bitte ihn um Erbarmen, [3]) er ist nur gnädig den Reuigen und deine Thränen werden ihn erweichen. Wende dich zum Herrn, obwohl du mit aller Schuld beladen bist, aber werde nicht locker im Glauben, denn wahre Reue nimmt alle Sünden hinweg. Wer sich vom Schlechten zum Guten bekehrt, der ist Gott wohlgefällig. So ging es mit Paulus und Matthäus, mit Cyprian und Augustin, mit den Bewohnern von Ninive u. s. w. Dem Gerechten nützt aber seine frühere Tugend nichts mehr, sobald er den Pfad der Sünde betritt, wie Judas oder Salomo. Und der Herr liebt diejenigen mehr, die sich von der Sünde bekehren, als die, welche niemals Unrecht gethan haben und zu stumpf sind, um hervorragende Tugenden auszuüben. [4]) Also erhoffe dein Heil, indem du dich besserst. Wer fromm

---

[1]) So auch Verecundus, Vers 209 Increpo perpetuas cupiens extinguere flammas; vgl. Exhort. 49.

[2]) Die oben berührten Synonyma sind öfters gesuchte und seltene Worte wie Vers 79 „Sit iam abdicabile sit abominabile semper“.

[3]) Vers 86—88 sind dem Wortlaute nach sehr ähnlich mit Verecundi Carm. 28 f. 31. 34. 101. Ebenso vgl. Vers 36 mit Verec. 22.

[4]) Dies wird Vers 156—165 an drei andern Beispielen erläutert, von denen das zweite auf irgend eine antike Quelle zurückzugehen scheint.

wird, der wird nicht mehr gottlos genannt werden. Und lies die folgenden Verse unter Seufzern und wiederhole sie unter Weinen. Denn Gott ist mächtig und kann alles Unheil zum Guten wenden!"

Man sieht aus dem Schlusse des Gedichts, dass das Folgende eng mit der Exhortatio zusammenhängt, indem der Dichter selbst darauf aufmerksam macht. Dies Gedicht nennt sich „Lamentum poenitentiae". Es ist gleichfalls rhythmisch und besteht aus 330 Versen, deren je drei zusammengehören.[1]) Der Dichter hat hier die Nachbildung des Hexameters im Rhythmus verlassen. Jeder Vers besteht aus 15 Silben und trennt sich in zwei Halbzeilen von je 8 und 7 Silben. Das einzige weiter durchgeführte Gesetz für diese Verse hat Meyer richtig dahin definiert, dass der Schluss der ersten Halbzeile trochäisch, der zweiten jambisch ist. Sonst herrscht durchaus Willkür, allerdings waltet vor diesen Zeilenschlüssen der trochäische Tonfall vor. Ausserdem ist bemerkenswert, dass das Gedicht abecedarisch angelegt ist, und zwar beginnen 60 Strophen mit A, sieben mit B, je zwei mit C—L, drei mit M, sieben mit N, je zwei mit O—R und je eine mit S—Z.[2]) Der Inhalt ist dem vorigen Gedicht verwandt. Der Dichter wendet sich an Christus mit der Bitte, ihn nicht zu verstossen, sondern Gnade walten zu lassen. Er habe allerdings tausend Strafen und tausendfachen Tod verdient. Und er leide schwere Pein in diesem Erdenleben. Gott möge sich seiner erbarmen und diese Last von ihm nehmen. Wenn aber Gott es verlange, so wolle er sich auch noch stärkeren Leiden unterziehen, um frühere Sünden zu tilgen. Aber was solle er dereinst beim jüngsten Gericht antworten, wo doch Gott alles prüfe und die geheimsten Regungen der Seele ans Licht kämen. Vor Gott seien nicht einmal die Gerechten gerecht, wie könne er da als Sünder bestehen? Denn da werden Bücher

---

[1]) Ueber die Bauart dieser Verse vgl. Meyer a. a. O. S. 283.

[2]) Zuweilen zeigt sich Reim der beiden Vershälften oder der ganzen Verse, vgl. 1 ff. 10. 15. 24. 30. 32. 41. 42. 46 f. 49. 52 f. 62. 63. 65. 66. 114 ff. 121 f. u. s. w.

aufgeschlagen mit den Worten und Thaten der Menschen (vgl. Verecundi Carm. 201 ff.) und diese werden von Gott gewogen. „Und dann wird viel Klagen und Jammers sein, wenn die Gottlosen zur Strafe verurteilt werden. Alles wird da gegeneinander aufstehen, bis der Engel kommt und die gleichen Sünder zur gleichen Strafe bringt.[1]) Meine Vergehen sind so gross, dass wohl kein gleicher Sünder gefunden wird und die Strafen der Hölle sind für mich zu gering. So ist mein Geist traurig und mein Herz schwimmt in Thränen. Wohin soll ich vor dir entfliehen? (Vgl. Vercundi Carm. 54.) Nirgends ist ein Ausweg und zu dir gilt die Rückkehr. Dein Geschöpf bin ich, daher heile meine Wunden (vgl. Verecundi Carm. 88. 91). Verwirf mich nicht, bevor du mich nicht emporzuheben gesucht hast, denn schon viele Sünder sind umgekehrt. Sonst möchte ich lieber nicht geboren sein (vgl. Verecundi Carm. 123 ff.), da ich ohne dein Erbarmen nichts bin. Nimm mein Geständnis an und schenke mir deine Gnade! Also töte nicht sondern schone mich, du willst doch nicht das Leben zugleich mit der Sünde vernichten. Meinen Leib strafe, wie du willst; ich werde alles erdulden, um damit die Höllenstrafen abzusühnen. Ich bekenne dir meine Sünden,[2]) nimm mich wie ein Vater auf. Doch wenn du mich strafen willst, so vernichte mich nicht. Sei mir gnädig und lass mich aus einem Gottlosen ein Gerechter werden, aus einem Schuldigen ein Unschuldiger, aus einem Toten ein Lebendiger. Entreisse dein Geschöpf den Händen des Teufels.[3]) Du selbst hast zur Busse aufgefordert und die Nähe des Himmelreiches verkündet, somit ist jedes Vergehen durch Reue sühnbar." — Dieses Geständnis der Reue und die unaufhörlichen Bitten setzt der Dichter bis an den Schluss fort. Nur erfahren wir noch aus Vers 312 ff., dass der Dichter sich die Ungnade des Königs zugezogen hatte und wahrscheinlich in der Verbannung

[1]) Die Worte von Vers 126 sind Dracont. laud. dei I, 541 f. entnommen.

[2]) Vers 214 „Errasse me dudum plango profanus et prodigus | Meretricio amore bona perdens patria".

[3]) Mit Vers 259 f. und 265 vgl. Verecundi C. 92 und 111.

lebte. Christus, bittet er, möge seinen Widersachern die üble Meinung benehmen, die sie von ihm hätten.

Man wird aus dieser Analyse erkennen, dass der Dichter nicht die nötige Veranlagung besessen hat, um das ästhetische Gefühl des Lesers befriedigen zu können. Diese unausgesetzten Wiederholungen erinnern mehr an die Poesie des Orients, als an die abendländische Dichtkunst. Um wieviel besser hat es Dracontius verstanden, seine Klagen poetisch darzustellen! Die Gedichte leiden an zu grosser Breite und ihre Sprache hat mit der römischen Poesie nur wenig gemeinsam, sie schliesst sich eng an diejenige der Vulgata und der Kirchenväter an. Mehrfach sind die Bibelstellen wörtlich ausgehoben und gleich der Anfang des ersten Gedichts ist einer Stelle des Jeremias nachgebildet. Aber auch sonst ist der Dichter unselbständig, denn ich glaube in den Noten erwiesen zu haben, dass er sich an das Gedicht des Verecundus anlehnte, welches ja denselben Stoff behandelte. Ausserdem stören die zahlreich angebrachten Synonyma, die nur eine Häufung desselben Begriffs bilden. Dass übrigens diese Spielerei nicht auf Isidor zurückzugehen braucht, beweisen die Gedichte Fortunats, in denen sie gar nicht selten angewendet wird.

IV. Braulio von Saragossa. Braulio,[1]) der seinem Bruder Johannes als Bischof von Saragossa folgte und im Jahre 651 starb, ist durch seine Beziehungen zu Isidor bekannt. Er hatte den Isidor hauptsächlich zur Bearbeitung der Origines angeregt und ihm widmete Isidor sein weitschichtiges Werk.[2]) Jedenfalls besass dieser Bischof ein grosses Interesse für die alte Litteratur, wie auch aus seinem Brief an Taio hervorgeht, hier (Epist. 11, p. 657) citiert er Stellen aus Horaz, Vergil, Ovid und Terenz und zeigt Kenntnis der äsopischen Fabeln und Quintilians.[3])

Von Braulio besitzen wir einen Hymnus auf den hl. Aemi-

---

[1]) Ildefons. vir. ill. 12. A. Fabricius I, 253. Leyser p. 187. Gams II, 2. 145. Bähr S. 166. Teuffel § 495, 5. Ausgabe: Migne 80, 713. 613.

[2]) Braul. epist. III. VI. VII. (Migne 80, 650. 654).

[3]) „Ac secundum Appium caninam videamur exercere facundiam“. cf. Quint. XII, 9. 9.

lian. Der Widmungsbrief Braulios an Fronimian[1]) beweist, dass der Hymnus echt ist und wirklich von ihm stammt. Das Gedicht besteht aus 85 jambischen Senaren von metrisch richtiger Bauart. Der Dichter wendet sich hier an Christus und bittet ihn um Erhörung und um Vergebung seiner Sünden. Dieser Gedanke zieht sich durch das ganze Gedicht, während man über Aemilian fast nichts erfährt. So kann man das Gedicht eigentlich gar keinen Hymnus auf Aemilian nennen und es hat jedenfalls nur in provinzieller Geltung gestanden. Zu beachten ist, dass die jambischen Verse öfters miteinander reimen und dass die fünf letzten mit demselben Worte beginnen.

Ausserdem wird auf Braulio das Epitaph des Bischofs Maximus von Saragossa zurückgeführt, ein Gedicht, welches in der enkomiastischen Weise der Epitaphien Fortunats die persönlichen Eigenschaften des Maximus preist. Auch hieraus erfahren wir, dass sich Maximus in der Poesie und ausserdem in der Geschichtschreibung versucht hat.

V. Taio von Saragossa.[2]) Auch von dem Nachfolger Braulios, dem Bischof Taio, besitzen wir ein Gedicht. Es ist eine kurze Aufschrift für das weitschichtige Werk „Sententiae", welches Taio dem Bischof Quiricus von Barcelona widmete. In diesen zwölf Hexametern empfiehlt Taio sein Werk dem Leser; er werde hier Blumen und grünende Wiesen finden, denn sein Buch sei eine Weide für die Herde Christi. Hier zeige sich das himmlische Vaterland, wie das Feuer der Hölle. Mit der Aufforderung an die menschliche Seele, zur Höhe des Himmels emporzusteigen und die höllischen Flammen zu vermeiden, schliesst das Gedicht.

VI. Ildefonsus von Toledo.[3]) Ildefons war der Nach-

---

[1]) Ad Fronim. presb. 2 (Migne 80, 702) Hymnum quoque de festivitate ipsius sancti ut iussisti iambico senario metro compositum transmisi.

[2]) España sagrada XXX, 176. Migne 80, 731. Amador de los Rios I. 412 f. Gams II, 2, 149.

[3]) Trithemius p. 23. Leyser p. 194. Gams II, 2, 135. Ausgaben: Migne 81, 36. 80, 161 adn. Acta SS. April. I, 350. Mabillon, Acta SS. II, 130.

folger des Eugenius von Toledo und hat wie dieser bedeutenden Anteil an der Litteratur genommen. Einer seiner Nachfolger, der hochgelehrte Julian, schrieb über ihn einen Zusatz zur Fortsetzung von Isidors „Viri illustres", die von Ildefons selbst verfasst worden war. Julian berührt hier die litterarische Thätigkeit des Ildefons ziemlich eingehend. Danach war die Gesammtausgabe seiner Werke in vier Teile zerlegt, deren letzter aus Prosa und Poesie gemischt war; Epitaphien und Epigramme bildeten die Gedichte. Hierzu kommen noch Hymnen, welche neben Messen und Predigten den dritten Teil bildeten. Von den Gedichten hat sich nur einiges zerstreut erhalten. Der alte Biograph Isidors (Acta SS. April I, 350) teilt mit, dass Ildefons für das gemeinsame Grab der Geschwister Leander, Isidor und Florentina ein Epitaph auf ein silbernes Kreuz habe setzen lassen. In diesen sechs Distichen lobt Ildefons besonders die schriftstellerische Thätigkeit Isidors und er bemerkt zum Schluss, dass die Bilder der Bestatteten oben angebracht seien. Dieselbe Quelle führt dann mit den Worten „Item aliud" ein grösseres Gedicht von 82 Versen ein, welches aus abwechselnden Ganzzeilen und Halbzeilen (zu je 7 Silben) besteht. Nun ist in diesem Gedichte der Reim so ausgebildet, wie in jener Zeit überhaupt nicht, denn die Halbzeilen zeigen überschlagenden zweisilbigen Reim und auch die Hälften der Ganzzeilen sind zweisilbig gereimt. Da nun aber gar von Beeinflussung des Islams durch Isidor — es ist ein Lobgedicht auf ihn — die Rede ist und Ildefons im Jahre 669 gestorben ist, so kann letzterer unmöglich der Verfasser des Gedichts sein, dessen Entstehung wohl in viel spätere Zeit fällt. Dagegen ist es wahrscheinlich, dass die unter Ildefons' Namen erhaltene Grabschrift des Helladius echt ist.[1]) Helladius war im Jahre 615 als Bischof von Toledo gestorben. Von ihm hatte Ildefons die erste Weihe erhalten und er setzte ihm später eine Grabschrift in sieben Distichen, die von der grossen Verehrung Zeugnis ablegt, welche der

---

[1]) Vgl. Vers 13 „Ildefonsus ego . . . | Persolvi sancto carmina parva seni".

Schüler seinem bejahrten Lehrer zollte. Ein drittes Gedicht (Migne 80, 161), welches man dem Ildefons beilegt, besingt den Ruhm der Bischöfe Leander von Sevilla und Massona von Emerita. Beide hatten sich das Verdienst erworben, den Arianismus im Westgotenreiche auszurotten und das bildet den hauptsächlichen Inhalt des Gedichts. „Sie haben," ruft Ildefons aus, „den Goten das Heil gebracht; ewig wird ihr Ruhm dauern und von Völkern und von den Sternen wird er gesungen werden."

VII. Julianus von Toledo. Dass Julian ausgebreitete Kenntnisse in der römischen Poesie besass, ergibt sich aus den äusserst zahlreichen Citaten in seiner „Ars grammatica".[1]) Wir besitzen aber noch ein ausdrückliches Zeugnis seines Nachfolgers Felix, dass er selbst auch poetisch vielfach thätig gewesen ist. Felix berichtet nämlich in seinem Nachtrage zu Isidors „Viri illustres", dass Julian unter andrem auch ein Buch Gedichte verfasst hat, dessen Inhalt Hymnen, Epitaphien und zahlreiche Epigramme über verschiedenartige Stoffe gewesen seien. Danach erstreckte sich die dichterische Thätigkeit auf dieselben Gebiete, wie bei Ildefons. Doch hat sich von den Poesieen Julians nichts erhalten.

VIII. Fructuosus von Braga.[2]) Auf Fructuosus, einen Zeitgenossen des Eugenius, werden in älteren Sammlungen einige Gedichte zurückgeführt (Migne 80, 1129), mit welchem Rechte, ist allerdings ungewiss. Sie wenden sich an den Bischof Petrus von Narbonne, an den König Sisenand und an einen unbekannten Geistlichen. Alle drei Gedichte zeigen rhythmische Form, die beiden ersten bestehen aus rhythmischen Hexametern, das letztere verbindet solche mit den gewöhnlichen rhythmischen Langzeilen von 15 Silben. Inhaltlich sind die Gedichte unbedeutend, nur will ich erwähnen, dass das zweite erst nach dem Tode des Königs Sisenand verfasst sein kann, da von ihm in der Vergangenheit gesprochen wird.

---

[1]) Ueber die Citate aus christlichen Dichtern s. Wiener S. B. CXII, 633 f.

[2]) Vgl. über ihn A. Fabricius II, 614. Gams II, 2, 152.

Ich schliesse hier ganz kurz die Erwähnung von einigen andern Gedichten an. Der Märtyrer Abt Vincenz erhielt zu Léon im Jahre 630 eine Grabschrift, wie in seiner Lebensbeschreibung erzählt wird. [1]) Sie umfasst zehn Hexameter, die halb metrisch, halb rhythmisch gebaut sind und allerdings von einem sehr tiefen Verfall der Sprache Zeugnis ablegen und schon deswegen echt sein dürften. Auch einige alte Hymnen auf spanische Heilige und Märtyrer mögen auf diese frühe Zeit zurückgehen, wie die Gedichte auf Crispinus, auf Eulogius und auf Marciana. [2])

§ 7. Eugenius II. von Toledo.

Leyser p. 188. A. Fabricius II, 532. Gams II, 2, 132. Amador de los Rios I, 389. Bähr S. 166. Teuffel § 495, 3. Ebert I, 603. Handschriften: Matritensis 14, 22 s. X. Parisinus 8071 s. IX—X. Mus. Brit. Harleianus 3685 s. XV. Vaticani Regin. 300 (s. XI) et 2078. Ausgaben: ed. Sirmond, Paris 1619. Migne 87, 359. Ausg. zu erwarten von R. Peiper im Corp. SS. eccl. lat. Allgemeines: M. Manitius, Wiener S. B. CXII, 626. 633. CXXI, VII, 27. Rhein. Mus. 44, 548. J. Huemer, Wiener Studien V, 167. VI, 324. A. Riese, Heidelb. Jahrb. 1871, S. 587. E. Baehrens P. L. M. V, 368.

Ildefons. vir. ill. 14 Item Eugenius alter post priorem pontifex subrogatur . . . scripsit et duos libellos unum diversi carminis metro, alterum diversi operis prosa concretos . . . Libellos quoque Dracontii de creatione mundi conscriptos, quos antiquitas protulerat vitiatos, ea quae inconvenientia repperit subtrahendo . . . ita in pulchritudinis formam coegit, ut pulchriores de artificio corrigentis quam de manu processisse videantur auctoris e. q. s.

Eugenius II. von Toledo kann zwar nicht den fruchtbaren kirchlichen Schriftstellern zugezählt werden, aber wegen seiner Gedichte gehört er für uns zu den bedeutendsten litterarischen Er-

[1]) Acta Vincentii in España sagrada 34, 419 „et cooperuerunt sepulchrum illius marmoreis tabulis in quibus scripserunt finem eius“. Eine Inschrift aus dem Kloster Samos wird in einer Urkunde Ordognos II. erwähnt, España sagr. 14, 380.

[2]) S. España sagrada X, 482. 584. Acta SS. Jan. II, 570.

scheinungen jener Zeit überhaupt. Ildefons von Toledo schreibt ihm die Verbesserung des Kirchengesanges zu und rühmt seine Beschäftigung mit den Wissenschaften. Er verfasste ein Werk de trinitate und schrieb ausserdem ein Buch kleinerer Prosastücke. Ferner gab er des Dracontius Laudes dei und Satisfactio neu heraus, erstere allerdings nur in dem Masse, wie sie seiner Zeit bekannt waren. Frühzeitig nämlich hatte man aus dem grossen Gedicht die Schöpfungsgeschichte herausgelöst und diese erhielt sich unter dem Namen Hexaemeron; in solchem Umfange kennt auch Isidor das Gedicht.[1]) Mit diesem Stück (Vers 116—754) verband Eugenius die Satisfactio, die er aber vielfach verkürzte und veränderte, statt 158 enthält sie bei ihm nur 110 Distichen. König Chindasvint hatte ihn zu dieser Ausgabe aufgefordert und Eugenius spricht sich in der prosaischen Vorrede an den König über die Grundsätze aus, die ihn bei der Arbeit geleitet hätten (Migne 87, 369). Das Werk habe viele Irrtümer enthalten und deshalb habe er das Ueberflüssige gestrichen, das Halbe ergänzt, das Unsichere befestigt und die Wiederholungen vermieden. Die ausgelassenen Verse seien matt und unschön und ohne Berechtigung. Und weil Dracontius über den siebenten Tag völlig geschwiegen, so habe er zu seinen schon früher verfassten Monosticha über das Hexaemeron noch einige Verse über den siebenten Tag hinzugefügt und dies mit dem Ganzen verbunden. In einer zweiten, poetischen Vorrede[2]) wendet sich Eugenius an sein Buch; es möge sich dankbar zeigen, da es von einer Wolke von Irrtümern gereinigt sei. Dann solle es beim Könige Verzeihung für den Autor erflehen und dessen Fürsprecher sein. Wenn aber jemand fragte, wer derjenige sei, der nur leichte Epigramme schreibe und es wage, die Werke älterer Dichter zu verbessern, so möge der wissen, dass er dies Amt auf Befehl übernommen habe. Und

[1]) Dracontii Hexaemeron . . . ed. ac notis illustr. J. B. Carpzow, Helmstädt 1794.

[2]) Wörtlich ausgeschrieben von Wigbodus ad Carolum regem 4—13. 47—59. (Poetae lat. aevi Carol. I, 95 ff.)

Vergil wie Homer hätten sich Rezensionen gefallen lassen müssen, um wie viel mehr nicht der geringe Dracontius, zumal auf den Befehl eines mächtigen Königs. Man sieht, wie scharf Eugenius dem Vandalendichter zu Leibe geht, mag nun seine Abneigung gegen denselben politischen oder religiösen Gründen entspringen. Jedenfalls ist es wohl möglich, dass der katholische Eugenius das Werk des Arianers von seinem religiösen Standpunkte aus zurechtgeschnitten hat. Die Monosticha,[1]) welche Eugenius erweitert und angehängt hat, umfassen 36 Verse; die ersten sieben sind den Werken Gottes in der Schöpfung gewidmet. Die folgenden 19 Verse erklären auf mystische Weise, warum Gott am siebenten Tage ausgeruht hat. Und endlich wird die Zahl der Tage in Beziehung zur Anzahl der menschlichen Lebensalter gesetzt; es gibt deren sechs, wie auch Gott an sechs Tagen die Welt schuf. Das siebente Alter ist der Tod und der siebente Tag war der Ruhetag Gottes. Solche Zahlensymbolik haben wir schon mehrfach angetroffen, denn dergleichen Gedankenspiele erfreuten sich grosser Beliebtheit.

Wir kommen nun zu den eigentlichen Gedichten des Eugenius. Sie sind sehr mannigfaltigen Inhalts. Eugenius hatte selbst eine Ausgabe des Buches veranstaltet, wie die poetische Vorrede zeigt, in welcher er alle Furcht vor Neidern zurückweist und überhaupt auf das Verkehrte der litterarischen Eifersucht hinzeigt. Die ersten zehn Gedichte[2]) sind religiösen und geistlichen Inhalts, die nächsten drei sind Elegieen über die eigene Schwachheit und die Kürze des Lebens. Darauf folgen einige Epitaphien, an welche sich Gedichte über kurze wissenschaftliche Themen anschliessen. Hierauf folgen Gedichte persönlichen Inhalts. Ebenso verschiedenartig sind die Gedichte der von Lorenzana veranstalteten zweiten Abteilung. Eine grosse Menge behandeln in der Art Martials Gegenstände

[1]) Vers 1—7 hatte er schon früher gedichtet, wie er selbst sagt, sie bilden Carm. XIX, p. 365 (Migne).

[2]) Ich folge hier der Anordnung Lorenzanas bei Migne, die freilich bei der vollständigen Hdschr. willkürlich genug zu sein scheint.

aus dem natürlichen Leben epigrammatisch, es folgen Sprichwörter und Distichen, religiöse Gedichte und Epitaphien. Und wie der Inhalt, so ist auch die Form sehr mannigfaltig. Wir finden zwar am meisten Distichen und Hexameter, aber auch andre Masse sind angewendet. So wechseln einmal Distichen mit jambischen Senaren und sapphischen Strophen ab, welchen letzteren wir noch mehrmals begegnen. Einige Gedichte sind in katalektischen trochäischen Tetrametern abgefasst und einmal zeigt sich das jonische System. Bei den Proverbien sind trochäische und jambische Dimeter mit dem Hexameter verbunden, auch der jambische Trimeter zeigt sich in dieser Verbindung. Endlich ist die bei einem Gedicht ganz durchgeführte Form der Tmesis zu erwähnen, wobei sich Eugenius auf das Beispiel des Lucilius beruft.

Das erste Gedicht ist ein Gebet, welches im engsten Anschlusse an Paulini Nolani Carm. IV und Ausonii oratio verfasst ist.[1]) Im folgenden erinnert Eugenius an die menschliche Sterblichkeit, im nächsten spricht er von der Unbeständigkeit des menschlichen Sinnes. Das vierte Gedicht ist eine Lobeserhebung des Friedens nach christlicher Auffassung.[2]) Das folgende rät von der Trunkenheit ab und berührt sich nicht selten mit Orientius II, 51 ff.; ähnlich gehalten ist No. 6 gegen die Völlerei. Das siebente Gedicht feiert die Grabstätte von 18 Märtyrern und der Encratia; wahrscheinlich ist es eine Aufschrift für Saragossa, da Prudentius im Perist. IV, 146—160 dieselben Märtyrer samt der Encratis als die Schutzheiligen von Saragossa preist. Die vier Namen, welche Prudentius Vers 161 ff. unter den Saturnini zusammenfasst,[3]) gibt Eugenius als Cassianus, Januarius, Matutinus und Faustus wieder. Auch das folgende Gedicht feiert einen Märtyrer

[1]) Wörtliche Benutzung bei Eug. 12: Paul. Nol. IV, 14; 14: 6 f.; 7 f.: 16; 5: Auson. orat. 65; 13: 62 f.; 15: 60. Die ersten neun Verse des Eugenius finden sich als Oratio Bedae wieder, Migne 94, 638.

[2]) Mit 5 ff. vgl. Prudent. Psych. 769 ff. und Carm. miscell. 74, p. 397.

[3]) „Quattuor . . . virorum nomen extolli renuente metro.“ Die Namen des Eugenius hat auch Braulio, de martyr. Caesauraug. 6.

Saragossas, den hl. Vincentius; die beiden nächsten preisen zwei andre Heilige der spanischen Kirche, Aemilianus[1]) und Felix, deren ersterer ebenfalls nach Saragossa gehört. Das Gedicht auf Vincentius zeigt übrigens die Form der Epanalepsis, die sich auch sonst noch findet, Carm. VII, 21 f., XVIII, 9 f., C. miscell. 85, 9 f. und durchgeführt C. 87.

Carm. XI eröffnet eine Reihe von Gedichten persönlichen Inhalts. Im ersten beklagt sich der Dichter über seine entschwundene Gesundheit. Er litt jedenfalls an einem Magenübel, da er sagt, alles das schade ihm, was dem Gesunden nütze. Das zweite Stück enthält eine eindringliche Klage über die Gebrechen des Alters, denen er jetzt ausgesetzt sei. Auf die Einleitung in Distichen folgt eine ausführliche Aufzählung jener Plagen; am Schluss tröstet sich der Dichter damit, dass ihm doch die Freiheit geblieben sei, Gott zu suchen und die Welt zu verachten. Aber gleich darauf wendet er sich an den Tod mit der Frage, warum er ihn so frühzeitig aufsuche. Dann gibt er eine Schilderung von dem schrecklichen Aeusseren des toten Menschen, um sofort auf die Schrecken des jüngsten Gerichts überzugehen und sich als Sünder zu bekennen, der vielfältige Strafe verdient habe; doch Gott möge ihm verzeihen. Der Schluss des Gedichtes besteht aus sapphischen Strophen. Hier erzählt Eugenius, dass er im Alter von 49 Jahren von einer heftigen Krankheit befallen worden sei; Fieber habe ihm den Körper durchwühlt und keine Speise und Trank bringe ihm Stärkung. Deshalb habe er aus Furcht vor dem Tode dies Gedicht verfasst. Hieran schliesst sich das dritte Stück, welches in trochäischen Tetrametern geschrieben ist und eine heftige Selbstanklage des Dichters wegen seiner Sünden enthält. Darauf folgt eine kurze Grabschrift, die sich Eugenius selbst gedichtet hat mit dem Akrostichon „Eugenius“ und Telestichon „Misellus“. Der Inhalt dieses Gedichts wie der zwei folgenden kleinen Stücke ist die an Gott und Christus gerichtete Bitte, ihm seine

[1]) Auf diesen verfasste Braulio von Saragossa seinen Hymnus, Migne 80, 713. Mabillon acta SS. I, 207.

Sünden nicht anzurechnen, sondern gnädig zu sein. Das folgende Gedicht ist ein Epitaph des Nicholaus, im Namen von dessen Sohn Euantius geschrieben,[1]) es hat als Akrostichon „Nicholao", als Telestichon „Euantius". Unter den Gedichten (Misc. 86) findet sich ausserdem noch ein Epitaph des Nicholaus, welches ebenso wie das erste die kriegerische Tüchtigkeit desselben preist. Auch eine Inschrift des Euantius in der von ihm gestifteten Kirche, in welcher Nicholaus begraben lag, hat sich erhalten; sie ist wahrscheinlich von Eugenius im Namen des Euantius verfasst. Das 18. Gedicht feiert die Wiederkehr des Friedens. Das folgende Stück besteht aus den neun ersten Versen der Monosticha, die sich am Schlusse der Dracontiusausgabe finden. Ebenfalls monostichisch sind die drei folgenden Gedichte. Das erste handelt über die zehn Plagen Aegyptens, ein im Mittelalter viel behandeltes Thema; das zweite über die Erfinder der einzelnen Alphabete mit Benutzung von Isidor orig. I, 3[2]) ist in trochäischen Tetrametern geschrieben, das dritte endlich handelt über die Erzeugung von Tierbastarden. Das folgende Gedicht ist an einen Johannes[3]) gerichtet, welcher regelrecht verbundene Verse nicht achtete. Eugenius schickte ihm daher Verse, in denen je ein Wort durch die Tmesis geteilt ist; er beruft sich hierbei auf das Vorbild des Lucilius. Hierauf folgen Distichen an einen Presbyter Eusicius, der sich bei Eugenius beschwert hatte, dass er ihn ganz vergessen habe; Eugenius versichert ihn von der Unwandelbarkeit seiner Zuneigung. Noch verdienen die beiden letzten Gedichte No. 30 und 31 erwähnt zu werden. Das erste ist mehr eine im Scherz gehaltene Klage über die Unannehm-

[1]) Vgl. Anthol. lat. 669 (II, 127 R.).

[2]) Vers 3 könnte aus Liv. I, 7 oder Aurel. Vict. orig. gent. Rom. 4 stammen. Interessant ist, dass Eugenius, Vers 6, Kenntnis der gotischen Vergangenheit zeigt (Gulfila prompsit Getarum quas videmus ultimas). Nr. XXII ist Versifikation des letzten Abschnitts von Isid. orig. XII, 1. Mit XXI cf. Isid. hist. Goth. aera 415.

[3]) Jedenfalls ist er der von Ildefons. vir. ill. 6 (Cave script. eccl. hist. litt. [Oxon. 1740] I, 576 ad a. 615) genannte Johannes, Bischof von Saragossa, der um 631 gestorben ist; Eugenius gedenkt seiner auch Carm. miscell. 59, 43 ff.

lichkeiten des heissen Sommers, „wo die Flüsse austrocknen, Gewitter toben, Wolkenbrüche und Hagel das Land verwüsten, wo Kröte und Viper, Schlange und Skorpion ihr Gift gebrauchen, wo Fliege und Schabe, Wanze und Floh den Menschen peinigen“. Gott möge, so schliesst der Dichter, jene Ungeheuer vernichten und ihm Ruhe in der Nacht verleihen. Das zweite ist für König Chindasvint verfasst und ist eine Grabschrift für dessen Gemahlin Reciberga, die im 23. Lebensjahre nach siebenjähriger Ehe starb. Ihr Gemahl empfiehlt sie dem Schutze der Heiligen.

Die durch Lorenzana von den vorstehenden getrennten Gedichte (Carmina miscellanea) sind der ersten Abteilung zwar an Zahl überlegen, erreichen sie aber nicht an Bedeutung. Eingeleitet werden sie von einer Grabschrift, die Eugenius für sich bestimmte. No. V—VIII bilden das Gedicht de philomela.[1]) Es verrät ganz den Stil des Eugenius, und da Julian von Toledo einen Vers aus dem Gedichte citiert, so zweifle ich nicht an der Verfasserschaft des Eugenius (Rhein. Mus. 44, 549). Hierauf folgen eine Menge epigrammatischer Gedichte auf Tiere, Steine und andre Gegenstände; sie sind in der Weise von Martials lib. XIII und XIV verfasst und suchen charakteristische Merkmale ihrer Objekte hervorzuheben. Meistenteils sind es wunderbare Dinge, die hier in Verse gebracht werden und die Quelle dafür ist Plinius. An diese Epigramme schliesst sich nach kurzer Unterbrechung eine Reihe Sprichwörter[2]) und Distichen moralischen Inhalts an. Dann folgt ein Gedicht „Versus in bibliotheca“, welches jedenfalls eine Nachahmung von Isidors gleichnamigem Gedichte ist. Es bringt nämlich die einzelnen Bücher der Bibel der Reihe nach in Verse, wie Isidor ganz ähnlich den Inhalt einer ganzen Bibliothek in Versen aufführte.[3]) Dieses Thema wurde seither sehr beliebt, man gab nicht nur die Aufzählung der biblischen

[1]) Anth. lat. 658 (Riese). Baehrens P. L. M. V, 368 N. LXIII.

[2]) Nr. 3, p. 393, 46 wird citiert von Valerius abb. S. Petri de Montibus opusc. 28 (Migne 87, 439).

[3]) Wörtliche Benutzung von Isid., Vers 5 (Hic geminae radiant veneranda volumina legis) zeigt Eugen. Vers 3.

Bücher in Versen wieder, sondern brachte auch den Inhalt von Miscellanhandschriften in Gedichtform. An das eigentliche Inhaltsverzeichnis reiht Eugenius noch einige Verse an, welche Lobsprüche auf die Bibel enthalten. Am Schlusse gedenkt er des Gebers, nämlich des Johannes von Saragossa. Hierauf folgen zwanzig Gedichte[1]) von je sechs Hexametern, denn C. 71 von zwölf Versen ist jedenfalls auch in zwei Gedichte zu zerlegen. Diese Hexastichen behandeln die christlichen Tugenden und sind ganz in der Weise von Prospers Epigrammen gehalten, die übrigens dem Eugenius bekannt waren.[2]) Das nächste Gedicht fasst 35 Verse und betitelt sich „de oratione". Es handelt über das rechte Gebet, sein Hauptinhalt ist ein Preis der göttlichen Allmacht und Grösse, wie sie sich im menschlichen und natürlichen Leben offenbart. Die fünf folgenden Stücke scheinen an den König gerichtet zu sein (vgl. Carm. 82, 1; 83, 1; 84, 1). Sie erhalten Ermahnungen an den Primas,[3]) die Bischöfe, Presbyter und Mönche zu einem geistlichen und würdigen Lebenswandel; das fünfte Gedicht schärft den Richtern ein, ihr Amt gerecht und unbestechlich zu verwalten. Die fünf letzten Gedichte der Sammlung sind meist Grabschriften, deren erste dem König Chindasvint gewidmet ist. Der König spricht hier von sich selbst, er bekennt sich zu allen Vergehen und nennt sich selbst den grössten Sünder.[4]) Ueber das Epitaph des Nicholaus und die Weihinschrift des Euantius ist schon oben gesprochen. Es folgt das Epitaph der Basilla.[5]) Die letzte Grabschrift (No. 89) ist einem Priester Johannes gewidmet, der mit hohen Lobsprüchen bedacht wird,[6]) wahrscheinlich ist es Johannes von Saragossa.

---

[1]) Mit Carm. 65, 5 vgl. Anth. lat. 769, 1 (Riese), mit 74, 6 Catonis dist. I, 36, 2.

[2]) C. miscell. 56 = Prosp. epigr. 76, 1 f. mit geringer Veränderung.

[3]) So scheint C. 80 das Wort sacerdotes zu fassen zu sein. Zu beachten sind die Kehrverse 80, 1 f. 81, 7 f. 82, 9 f. 83, 9 f.

[4]) Mit Vers 16 vgl. Orient. common. I, 611 f.

[5]) Mit Vers 6 „si bonus esse cupis" vgl. Carm. V, 1 (p. 360).

[6]) Vers 7 stammt fast wörtlich aus Fortun. C. IV, 8, 13.

Einige Rätsel, welche dieser späten Zeit angehören mögen, hat J. Huemer dem Eugenius vermutungsweise zugeschrieben.[1]) Seine Verfasserschaft ist immerhin möglich, da sie aber von keiner der Handschriften (Riese anthol. lat. 770 f.) beglaubigt wird, so ist sie zunächst unwahrscheinlich. Dagegen wird ein Eugenius als Verfasser einer Fabel bezeugt, wobei es sich freilich nur um Eugenius Vulgarius handeln dürfte, nicht um Eugenius von Toledo,[2]) da sich in der betreffenden Handschrift viele Gedichte dieses Italieners finden. — Nach Anzahl und für ihre Zeit, auch an innerem Werte, sind die Gedichte des Eugenius bedeutend zu nennen. Prosodie und Metrik dagegen lassen bei ihm viel zu wünschen übrig.[3])

---

[1]) Wiener Stud. V, 168. VI, 324. Vgl. Traube im Archiv f. lat. Lexikographie VI, 266.

[2]) Im cod. Bamberg. P. III, 20. fol. 8 (nicht 7') nach E. Dümmler, Auxilius und Vulgarius p. 148 adn.

[3]) Auf 648 Hexameter kommen 146 leoninische (praef. 7. VII, 11) und 60 andre Reime (I, 8. misc. 21, 1. 70, 5. 85, 13. 89, 7). Von 236 Pentametern sind 102 gereimt; vgl. ausserdem zum Endreim II, 9 ff. III, 4 f. misc. 47, 1 f. 56, 1 f. 61, 3 f. 75, 3 ff.; gereimte Distichen: VIII, 3 f. XI, 1 f. XII, 5 f. XXIV, 3 f. misc. 8. 9 f. 9, 3 f. 85, 5 f.

Kapitel III.

Die christliche Dichtung Galliens und seiner Grenzländer (Frankenreich) vom 6. bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts.

Nachdem Chlodwig gegen den Ausgang des 5. Jahrhunderts die römische Oberherrschaft in Gallien für immer vernichtet hatte, gingen er und seine Söhne an die Unterwerfung der auf gallischem Boden befindlichen Reiche der Burgunder und Westgoten. Schon waren die Alamannen den Franken unterthan geworden und immer weiter breitete sich das Frankenreich aus, bis es im ersten Drittel des 6. Jahrhunderts die Saale als Ostgrenze erreichte. Zwei Jahrzehnte später erlangte es die nominelle Hoheit über Bayern. Die rein germanischen Teile dieses grossen Reiches waren damals noch nicht für das Christentum gewonnen, wie auch die Franken selbst erst spät Christen geworden waren. Auf gallischem Boden ist dagegen das Heidentum zu jener Zeit fast ausgerottet. Aber auch sonst hatte sich hier viel verändert. In keinem Lande hatte die Poesie während des 5. Jahrhunderts so geblüht wie in Gallien. Doch schon in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts macht sich eine Abnahme bemerkbar und nach vollendeter Eroberung des Landes durch die Franken stockt das geistige Leben fast ganz. Allerdings hatte Gallien unter den Provinzen des Römerreichs wohl am meisten während der grossen Völkerbewegung zu leiden gehabt. Aber

der Verfall trat hier ausnehmend schnell ein, wo doch kurz zuvor die berühmten Rednerschulen noch in Blüte gestanden hatten. Ein wesentlicher Grund hierfür dürfte in der ganzen geistigen Veranlagung des fränkischen Volksstammes und vor allem des Herrschergeschlechtes zu suchen sein. Während sich an den Höfen andrer Germanenstämme, wie der Ostgoten in Italien, der Vandalen in Afrika, der Westgoten in Spanien und der Angelsachsen in Britannien ein reges geistiges Leben entfaltet, welches auf den alten römischen Ueberlieferungen aufgebaut war, ist das im Frankenreiche nur in ganz beschränktem Masse der Fall. Hier überwogen die Waffen zunächst alles andre und deshalb fehlte eine vom Hofe ausgehende Begünstigung der Wissenschaften fast gänzlich. Frühzeitiger als anderwärts trat hier der Verfall der römischen Sprache ein. Auch den Gebildeten wurde es schwer, die lateinische Schriftsprache nur einigermassen zu beherrschen. Sehr bald drangen die wildesten Barbarismen in die Prosasprache ein, während diejenige der Poesie sich länger verhältnismässig rein erhielt. Lange Zeit hat es gedauert, bis die Franken selbst an der Litteratur teilnehmen, denn die beiden bedeutendsten Schriftsteller Galliens im 6. Jahrhundert, Gregor von Tours und Fortunatus, sind noch immer romanischer Abkunft. Das Christentum hatten die Franken nur äusserlich angenommen und wie sie sehr wenig Eifer in der eigenen Bekehrung und derjenigen andrer gezeigt haben, so verschmähten sie es auch, für ihre neue Religion litterarisch thätig zu sein.

Fast ganz unbeeinflusst vom Christentum waren bisher die überrheinischen Gebiete des Reiches geblieben. Wäre es auf die Franken allein angekommen, so konnten diese Länder noch lange im Heidentum verharren. Aber mit dem Ende des 6. Jahrhunderts beginnt die Einwanderung der irischen Glaubensboten, die man damals allgemein Schottenmönche genannt hat. Die Thätigkeit dieser Leute hat nicht nur einen regenerierenden Einfluss auf die verweltlichten fränkischen Bischöfe ausgeübt und ihnen wieder einiges geistige Leben eingeflösst, sondern sie war auch von der höchsten Bedeutung

für die rein germanischen Teile des Reiches. Denn es beginnt nun hier die allmähliche Bekehrung der Alamannen und Bayern, die Ausbreitung des Christentums geht mit der Anlegung von Klöstern Hand in Hand. Das wirkte auch auf die fränkische Geistlichkeit zurück, die jetzt erst das Missionswerk angreift. Die Gründungen von Klöstern mehrten sich und es entstanden nun nach und nach in Alamannien, Ostfranken und Bayern diejenigen Stifter, welche in der späteren Zeit berühmte kirchliche Mittelpunkte wurden. Den Schottenmönchen folgten die Angelsachsen. Ihre Wirksamkeit erstreckte sich hauptsächlich auf die nördlichen Teile des Frankenreiches, und sie waren es, welche den Franken erst wieder reichlichere geistige Nahrung zuführten. Die enge Verbindung, welche die angelsächsiche Kirche seit ihrer Entstehung mit Rom besass, ermöglichte auch ihrer Mission eine feste, äussere Gestaltung, und die Werke der beiden grossen Gelehrten Aldhelm und Baeda wanderten nun mit den Angelsachsen auf den Kontinent und haben besonders im Frankenreiche wohlthätig auf die Bildung der Geistlichkeit gewirkt. So wurden durch die fremden Einwanderer die Keime für ein neues litterarisches Leben in der Zukunft gelegt und wenn uns aus dem 7. Jahrhundert schon vereinzelte Denkmäler entgegentreten, so dürften meistenteils Iren oder Angelsachsen die Urheber derselben sein. — Für die eigentlich christliche Poesie ist nach alledem die Ausbeute in unsrem Zeitraume gering, denn erstens fehlt es an litterarisch gebildeten Männern und an poetischem Drange und zweitens hat der bedeutendste Dichter der ganzen Periode, Fortunatus, allerdings einige grössere Dichtungen hinterlassen, aber seine Muse dient doch meistenteils der Gelegenheitspoesie.

§ 1. Der Prolog zur Lex Salica und anderes.

Unstreitig gehört die älteste Aufzeichnung des Volksrechtes der salischen Franken in das 6. Jahrhundert. Denn Chlodwig und seine beiden Söhne Childebert und Chlotar

werden erwähnt und die Redaktoren des Gesetzes wie die Oertlichkeiten der Malstätten werden genannt. So wird die Abfassung nicht sehr lange nach der Beratung stattgefunden haben, wofür ja auch die barbarische Ausdrucksweise des Gesetzes stimmt. Dem Gesetze selbst geht ein Prolog[1]) voraus, welcher das älteste Denkmal fränkischer Poesie darstellt. Denn dass die Form des Prologes eine poetische ist, davon überzeugt man sich schon beim Lesen, doch der Vergleich mit dem Volksliede auf den Bischof Faro von Meaux[2]) erhärtet das zur Gewissheit. Die poetische Form gründet sich nämlich beiderseits auf den Rhythmus, ohne doch dessen Forderung der gleichen Anzahl der Silben einzuhalten. So ist das Wesentliche bei unserm Prologe der Reim, der sich in ungleichen Zwischenräumen meist bei den gleichen Redeteilen geltend macht und dadurch klar hervortritt. Der Inhalt jener gereimten Prosa ist der Ruhm und Preis des Frankenvolkes, sowie eine genaue Angabe über die Redaktion des Gesetzes. Die letzten Abschnitte handeln hauptsächlich über die Annahme des rechtmässigen katholischen Glaubens durch die Franken; der Segen Christi wird auf sie herabgefleht. Der letzte Teil stammt vielleicht aus etwas späterer Zeit, er erzählt, dass die tapferen Franken das Joch der Römer abgeschüttelt und nach ihrer Bekehrung die heiligen Märtyrer der Kirche, die von den Römern mit Feuer und Schwert getötet und durch wilde Tiere zerfleischt worden seien, mit Gold und Edelsteinen bedeckt hätten. — Neben den körperlichen und geistigen Vorzügen des Volkes wird hier von den Franken gerühmt, dass ihr Stamm von Gott gegründet sei,[3]) dass sie den rechten Glauben angenommen und sich von Ketzerei

[1]) Lex Salica ... nach der Handschrift v. Sens-Fontainebleau-Paris, herausg. v. A. Holder, Leipzig 1880, p. 1.

[2]) Du Méril, poés. popul. lat. ant. au douzième siècle, p. 239.

[3]) Das entspricht vielleicht noch derselben alten Auffassung, wie sie aus Tac. Germ. 2 (Tuisconem deum — Istaevones vocentur) hervorgeht, wenn auch der Christengott an die Stelle der alten Volksgötter getreten ist; vgl. besonders die Worte bei Tacitus „originem gentis conditoresque“.

rein erhalten hätten. König Chlodwig erscheint als „torrens et pulcher“ und langes Leben wird denen gewünscht, welche das tapfere Volk der Franken lieben.

Wie das ganze Gesetz, so geht jedenfalls auch dieser Prolog auf fränkische und nicht romanische Abfassung zurück. Es sind wohl die ersten uns erhaltenen Versuche, die fränkischerseits gemacht wurden, nationale Stoffe römischer Form anzubequemen. Der Versuch ist noch sehr roh ausgefallen, noch glaubt man zwischen dem barbarischen Latein die kräftigen Laute der germanischen Volkssprache hindurchzuhören!

Ich schliesse hier einige poetische Versuche an, welche fast an der Ostgrenze des Frankenreiches und zwar auf romanischem Boden entstanden sind. Sie finden sich in der alten Abtsgeschichte von Agaunum (St. Maurice),[1] die noch vor der Mitte des 6. Jahrhunderts geschrieben ist. Einige Kapitel am Schlusse dieser kleinen Schrift bestehen nämlich aus Versen. Es sind die Abschnitte über die Aebte Tranquillus, Ambrosius und Achivus. Geschichtliches lässt sich aus diesen Versen fast nicht entnehmen, sie bewegen sich nur in der geistlichen Phrase und erheben ihre Helden zu leuchtenden Vorbildern des Klerikerstandes. Das erste Gedicht (Kap. 10) ist in Prosa aufgelöst, doch lassen sich 16 Hexameter und zwei Pentameter noch deutlich erkennen. Es ist übrigens möglich, dass der Verfasser hier erst den Versuch zur poetischen Darstellung gemacht hat; im folgenden Abschnitt gab er ihn wieder auf und erst im zwölften Kapitel ist er ihm dann gelungen. Denn wenn wir es im ersten Abschnitte mit der Paraphrase eines schon vorhandenen Gedichtes zu thun hätten, so müssten wir mehr Pentameterreste antreffen, da es sich nur um ein Epitaph handeln kann. Das zweite Gedicht, welches nun ein solches wirklich vorstellt, besteht aus acht Distichen, deren Prosodie und Metrik im Verhältnis rein genannt werden kann. Auch hier überwuchert die geistliche Phrase jeden realen Inhalt. Das dritte Gedicht — die Form tritt im Druck nicht hervor — besteht aus 16 jambischen Dimetern, in denen

[1]) W. Arndt, Kleine Denkmäler aus der Merovingerzeit, S. 20 f.

der Reim nicht durchgeführt ist. Diese Verse ähneln freilich sehr rhythmischen Gebilden, denn fast stets trifft der Wortaccent mit dem Versaccente zusammen und die erste Silbe des zweiten Fusses ist gegen die prosodische Regel nur in sechs Versen kurz.[1] Allerdings ist die Quantität der ersten Silbe des vierten Fusses mit nur einer Ausnahme (Vers 9) gewahrt und deshalb glaube ich an dem metrischen Bau der Verse festhalten zu müssen, zumal das Gedicht aus 16 Versen besteht, die sich zu vier Strophen gliedern lassen. Sonst ist an diesen Gedichten nichts hervorzuheben, da sie durchaus in das gewöhnliche Schema der panegyrischen Epitaphien fallen, obwohl sie zu ihnen nicht unmittelbar gehören, wie auch schon die Form des letzten Gedichtes beweist.

§ 2. Venantius Fortunatus.

Trithemius p. 97. Leyser p. 151. A. Fabricius II, 585. Hist. litt. III, 464 ff. Bähr S. 145—161. Ampère II, 291. Wattenbach I, 87. Hauck I, 197 ff. Teuffel § 491, 4 ff. Ebert I. 518. Handschriften: Parisinus 13048 s. VIII—IX. 14144 s. IX. 8312 s. X. Petropolitanus F. XIV, 1 s. VIII. Ausgaben: illustr. a R. P. Chr. Brower, Cöln 1603 (1617²); opera et studio D. Mich. Angeli Lucchi, Rom 1786 f. (Guérard, Notices et extraits des mss. XII, 2, 99 ff., Paris 1831); Ven. Hon. Clem. Fortunati presb. Ital. opera poetica rec. et emend. Frid. Leo, Berlin 1881 (Mon. Germ. hist. auct. antiq. IV, 1). Allgemeines: E. Dümmler, Radegunde v. Thüringen. Im neuen Reich I, 2, 641. F. Leo, Ven. Fort., der letzte römische Dichter. Deutsche Rundschau 32, 414. M. Manitius, Wiener S.-B. CXVII, XII, 2. CXXI, VII, 2. Rhein. Mus. 44, 547. Ch. Nisard, Le poète Fortunat, Paris 1890. W. Lippert, Ztschr. f. thür. Gesch. u. s. w. N. F. VII, 16—38.

Venantius Honorius Clementianus Fortunatus ist nicht mit Unrecht der letzte römische Dichter genannt worden. Noch erinnern viele seiner Dichtungen an die frühere römische Poesie und manche derselben sind sogar in dem bewussten Gegensatz des Romanen zum Germanen geschrieben. Noch einmal

[1]) Hierunter rechne ich auch Vers 6 „Vir deo plenus", da ausgehendes o damals allgemein für kurz galt.

tritt uns hier ein Poet entgegen, der die überlieferten Formen kräftig und mit Geschick zu handhaben versteht und sowohl hierdurch als auch wegen der grossen Anzahl seiner Dichtungen Staunen erregt. Und man wird trotz vieler Mängel immer zugestehen müssen, dass Fortunatus ein Dichter war, denn er hat den Hauptinhalt seines Lebens in seinen Gedichten niedergelegt.

Fortunatus ist in Oberitalien um das Jahr 530 geboren.[1]) Er stammte aus der Umgegend von Treviso. Seine Familie scheint in Beziehungen zu dem Bischof Paulus von Aquileja gestanden zu haben, der ihn von frühester Jugend an für den geistlichen Stand zu gewinnen trachtete. Doch Fortunat erhielt die weltliche Ausbildung auf der Schule zu Ravenna, wo er in Grammatik und Rhetorik unterrichtet wurde und die Anfangsgründe der Rechtswissenschaft behandelte. Dass er sich dort schon frühzeitig in der Poesie versuchte, bezeugt Paulus Diaconus ausdrücklich und es haben sich auch zwei Gedichte aus dieser frühen Zeit von ihm erhalten. Sie bilden den Anfang der Miscellansammlung. Das erste preist mit der bei Fortunatus gewöhnlichen Uebertreibung den Vitalis, damaligen Bischof von Ravenna, während das zweite die Kirche zum hl. Andreas schildern will, die von Vitalis errichtet war; doch Fortunat kommt hier über die Aufzählung von den Heiligenreliquien der Kirche nicht hinaus. Genaue Kenntnis der Kirchen Ravennas verrät auch der Schluss der Vita Martini, wo Fortunat (IV, 686 f.) erwähnt, dass ihm zu Ravenna durch die Gunst des hl. Martin eines seiner Augen wieder geheilt worden sei, welches er schon aufgegeben habe. Jedenfalls hängt es hiermit zusammen, dass Fortunat eine Reise an das Grab des hl. Martin nach Tours unternahm (Vita Mart. I, 43 f.). Vor dem Jahre 566 verliess er seine Heimat und begab sich nordwärts durch die Alpen ins Frankenreich. Er berührte den Inn, den Lech und die Donau und gelangte dann über

[1]) Ausser den Gedichten kommen als Quellen für sein Leben in Betracht Gregor von Tours, hist. Franc. V, 8 und glor. mart. I, 40; Paulus Diaconus hist. Lang. II, 13.

den Rhein nach Metz. Hier in Austrasien feierte damals König Sigibert seine Vermählung mit Brunhilde. Obwohl nun Fortunat im allgemeinen die germanischen Stämme als Barbaren verachtete, so hat er doch frühzeitig eingesehen, dass er nur durch eine nähere Verbindung mit den Germanenkönigen Vorteile erreichen würde. Deshalb stellte er gleich anfangs seine Feder in den Dienst dieser Fürsten, d. h. er verfertigte ruhmrednerische Gedichte auf sie. Es gibt keine Art des Lobes und Preises, die er hier nicht angewendet hätte und ohne Zweifel liessen sich diese Volkskönige die dicksten Schmeicheleien aus dem Munde der Römer gern gefallen. Dieser panegyrischen Dichtgattung ist Fortunat zeit seines Lebens treu geblieben. Könige, Herzoge, Grafen und Bischöfe, sowie vornehme Damen hat er besungen und jedenfalls hat er seine angesehene Stellung im Frankenreiche mehr diesem Umstande, als seiner Gelehrsamkeit verdankt. Denn er gesteht selbst, dass es mit der letzteren sehr schwach bestellt sei, und weist alle Kenntnisse in der griechischen Philosophie wie in den lateinischen Kirchenvätern ab,[1]) letzteres natürlich mit einer gewissen Uebertreibung, da das elfte Buch der Miscellangedichte mit einem Prosatraktat eröffnet wird, der aus Rufin stammt.[2]) Ueberhaupt besitzen wir in seiner Gedichtsammlung einige grössere Prosastücke; soweit dies Briefe sind, leiden sie an einer entsetzlichen Breite und an kaum zu durchdringendem Schwulst, während die Traktate theologischen Inhalts und die Heiligenleben in Prosa verhältnismässig einfach und ohne Ueberladung geschrieben sind. Doch der Schwerpunkt liegt bei Fortunat in seiner Dichtung, so untergeordneten Stoffen diese auch manchmal dienen mag. Fortunat war weichherzig und empfindsam, für Lob sehr empfänglich und daher auch stets bereit, andre im Gedicht mit Lob zu überschütten. Er geht hierbei oft über die Grenzen des An-

[1]) Carm. V, 1, 7 (ad Martinum Gall. episcopum, Leo p. 102).

[2]) Und seine Kenntnisse in der früheren poetischen Litteratur sind nicht geringe gewesen, wie ich nachwies Fortunati opp. edd. Leo-Krusch II, 132 ff. In dem Carm. III, 18 zeiht er den Bischof Bertechramnus vielfacher Plagiate aus der früheren Poesie (Vers 13 f.).

standes hinaus, aber in seiner Zeit wird man es nicht so genau genommen haben. Jedenfalls hat sich Fortunat als Dichter im Frankenreiche gut eingeführt, als er zur Vermählung Sigiberts mit Brunhilde ein Hochzeitsgedicht anfertigte. Es ist dies ganz im Stile der Epithalamien des Claudian gehalten; die Einleitung besteht aus Distichen, das Gedicht aus Hexametern. Für den späteren Sänger der Vita Martini ist die Einkleidung des Gedichtes wenig passend, es enthält nämlich fast nur Reden von Cupido und von Venus. Den Anfang bildet eine Anrufung der Sonne: Sie möge einen hellen und günstigen Tag heraufführen, denn der König wolle Hochzeit halten. Cupido, der Allbezwinger, der den König mit seinem Pfeile traf, erzählt der Venus seinen Sieg über den „alter Achilles“. Mit Blumen und Wohlgerüchen kommt dann die Göttin in Begleitung Cupidos an der Stätte der Feier an. Zwischen beiden entsteht Streit, denn im Wortkampfe preist Cupido die Vorzüge Sigiberts, während Venus die Schönheit der Braut,[1]) ihr Geschlecht und ihre hohe Abkunft feiert. Schliesslich wünscht Venus den Neuvermählten unzertrennliche Liebe und reichen Kindersegen. — Möglich, dass dies Gedicht der Dank für das Geleit war, welches Sigibert dem Fortunat durch Sigoald zu teil werden liess (Carm. X, 16, 1 ff.). Jedenfalls wurde Fortunat gut aufgenommen und pries daher die Tapferkeit des Königs und die Rechtgläubigkeit der Brunhilde noch in einem zweiten Gedicht. Von Metz aus begab sich dann Fortunat nach Paris, wo damals noch Charibert, der Nachfolger Childeberts I. herrschte. Auch diesen suchte sich der Dichter durch einen Panegyrikus zu gewinnen. Dies Gedicht (VI, 2) ist voll von den stärksten Schmeicheleien. Charibert wird dem David und Salomo, dem Trajan und Fabius zur Seite gestellt. „Sigamber von Geburt, sprichst du doch Latein, und wie magst du deine eigene Sprache erst reden, da du uns Römer in der Beredsamkeit übertriffst?“ Dann gelangte Fortunat an das Ziel seiner Reise, nach Tours. Mit dem späteren

---

[1]) Ich bemerke hier, dass Vers 52 f. „maturis nubilis annis | Virginitas in flore tumens“ aus dem Carmen de Sodoma 52 f. stammt.

Bischofe dieser Stadt, dem berühmten Gregor, sollte ihn in der Zukunft ein inniges Freundschaftsverhältnis verbinden. Als die letzten Zeugen einer fast verschwundenen Bildung stehen diese beiden Männer im Frankenreiche da. Beide sind Römer von Geburt und in den Werken beider spiegelt sich die Ausartung der merovingischen Herrschaft wieder. Aber doch sehr verschieden. Fortunat verachtet innerlich die Barbaren, hat aber unaufhörlich ihre Könige mit wahrhaft entwürdigendem Lobe, um ihre Gunst zu gewinnen, überhäuft. Gregor dagegen macht keinen Unterschied zwischen Römern und Barbaren, für ihn ist nur die Rechtgläubigkeit der Prüfstein, und deshalb erzählt er freimütig und ohne alle Scheu die Abscheulichkeiten der fränkischen Gewalthaber. Das berührt Fortunatus nur ganz leicht und andeutungsweise.

Von Tours aus wandte sich dann unser Dichter nach Poitiers, und hier knüpfte er eine Verbindung an, die für sein ganzes folgendes Leben bedingend werden sollte. Nämlich die Königin Radegunde,[1] Chlotars I. Gemahlin und die letzte Sprossin des alten thüringischen Königsgeschlechtes, hatte sich aus der Welt hierhin zurückgezogen. Abscheu vor ihrem Gemahle hatte sie bewogen, die Welt zu verlassen und hier ein Kloster zum hl. Kreuz zu gründen. Zur Aebtissin dieses Klosters war ein von ihr erzogenes junges Mädchen namens Agnes erhoben worden. In der harten und wilden Zeit des 6. Jahrhunderts mochte es vielen weicher angelegten Gemütern ein Bedürfnis sein, sich dem Frieden des Klosterlebens zu widmen. Zu diesen gehörten Radegunde und Agnes, und als Fortunat die Stiftung besuchte, wurde er, der feinfühlige und feingebildete Mann, der sich schon durch seine Dichtungen ausgezeichnet hatte, von den beiden Frauen aufs beste aufgenommen. Er gewöhnte sich schliesslich so sehr an den Verkehr mit ihnen, dass er die Heimreise nach Italien aufgab und seinen dauernden Wohnsitz in Poitiers nahm. Gänzlich

---

[1]) Vgl. über Radegunde Dümmler, Im neuen Reich I, 2, 641 ff.; über ihre Schicksale Carm. VIII, 1, 11—24 (p. 179).

bürgerte er sich nun im Frankenreiche ein,[1]) trat in den geistlichen Stand über und wurde in Poitiers Presbyter. Auf vielfachen Reisen lernte er die bedeutendsten Persönlichkeiten des Reiches kennen und trat mit ihnen in Beziehung. Und diese enge Berührung mit weltlichen und geistlichen Grossen hat der Nachwelt eine nicht geringe Anzahl von Gedichten vermittelt. Denn bei der Leichtigkeit, mit welcher dem Fortunat die Verse aus der Feder flossen, war sein Dichterruhm sehr schnell begründet. Alles wollte nun Gedichte von ihm besitzen und er selbst hat wohl auch lieber poetische als Prosabriefe geschrieben. Und das muss man allerdings zugeben, dass von den Dichtern des ausgehenden Altertums keiner die Gewandtheit besessen hat, Gegenstände des gewöhnlichen Lebens so leicht in Verse zu bringen wie Fortunat. Freilich muss man von vielen Künsteleien und Geschmacklosigkeiten absehen, die sich fortwährend wiederholen, aber zu bewundern bleibt doch seine Fähigkeit im poetischen Ausdruck. Uebrigens ist Fortunat auch als Weiterbildner der dichterischen Sprache zu nennen, eine ziemliche Menge neuer Worte geht wohl auf ihn zurück. — Gegen 20 Jahre ist Fortunat in Poitiers geblieben, erst nach dem Tode der Radegunde verliess er die Stadt, um aber in den letzten Jahren seines Lebens dahin zurückzukehren und zum Bischof von Poitiers erhoben zu werden. In den ersten Jahren des 7. Jahrhunderts scheint er gestorben zu sein. Als Paulus Diaconus innerhalb der Jahre 781—786 nach Poitiers kam, hatte das Grab Fortunats noch keine Aufschrift. Paulus wurde vom Abte Aper gebeten, eine solche zu verfertigen, und diese liegt uns noch vor.[2]) Seine Gewandtheit im Dichten erfährt hier das höchste Lob.

Die Gedichte Fortunats sind uns in drei oder vier gesonderten Massen erhalten. Weitaus den grössten Teil hiervon nehmen die elf Bücher Miscellangedichte ein, eine Samm-

---

[1]) So heisst er später bei Flodoard (hist. Rem. eccl. I, 10) „poeta noster".

[2]) Hist. Lang. II, 13. Poet. Lat. aevi Car. I, 56. Aviti opp. ed. Peiper p. 193.

lung, die von Fortunat selbst veranstaltet und an Gregor von Tours geschickt wurde. Sie ist wahrscheinlich gegen Ende der achtziger Jahre abgeschlossen.

Vor 576 dagegen ist die Vita Martini verfasst, da Germanus noch Bischof von Paris war. Auch sie steht mit Gregor von Tours in nahem Zusammenhange; der Dichter bat ihn in einem Briefe, ihm sein Werk „de miraculis S. Martini" zu übersenden. Uebrigens geht aus einer Stelle bei Gregor (de glor. confess. c. 107) hervor, dass die Vita Martini des Sulpicius demselben unbekannt war. Doch wünschte Gregor, dass sein Werk über Martin von Fortunat in Verse umgedichtet werde, und dieser war auch bereit dazu, so dass er ihn um die Uebersendung bat. Wir wissen nicht, ob diese Umdichtung ausgeführt worden ist. — Die Vita Martini selbst ist der Agnes und Radegunde gewidmet, wie aus einem Dedikationsgedicht hervorgeht. Fortunat vergleicht sich hier einem unerfahrenen Schiffer, der sich aufs hohe Meer gewagt habe und nun die Strafe für seinen Leichtsinn empfange; er erfülle mit dem Gedicht ein Gelübde, aber er habe sich zu viel zugetraut und müsse Schiffbruch erleiden, wenn ihn nicht der Heilige auf Bitten der Agnes und Radegunde errette.

Uebrigens ist diese Bescheidenheit übel angebracht. Denn in dem Briefe an Gregor rühmt sich Fortunat, das Gedicht „unter weltlichen Beschäftigungen" in sechs Monaten verfertigt zu haben. Es behandelt in vier Büchern die Geschichte Martins an der Hand von den Schriften des Sulpicius Severus mit steter Benutzung der Vita Martini des Paulinus von Périgueux.[1]) Wie bei Sulpicius und Paulin liegt das Hauptgewicht auf der Darstellung der Wunder, während der Dichter über das andre flüchtig hinwegeilt. Die Veranlassung zu dem Gedicht gab wohl die Dankbarkeit Fortunats gegen den Heiligen für die frühere Heilung einer Augenkrankheit, sowie die Hochachtung, die derselbe für Gregor empfand.

[1]) Diese letztere verschweigt Fortunat; sie ist nachgewiesen von Ebert I, 537 n. und von mir Ztschr. f. österr. Gymn. 1886, S. 253 f. Als Vorgänger wird Paulin erwähnt I, 20 f. und II, 468 f.

Daher hat das Gedicht für uns nur litterarhistorische Bedeutung. Die interessantesten Partieen sind Anfang und Ende, denn dort spricht Fortunat über persönliche Dinge. Im Eingange (I, 14—25) gibt er kurzen Bericht über seine Vorgänger im christlichen Epos, hier erwähnt er den Paulinus.[1]) Dann beschreibt er in wenig Versen seine Bildung und Kenntnisse und schliesst mit dem gewöhnlichen Selbsttadel, dass er viel zu gering sei, den Heiligen zu besingen. Es beginnt nun die eigentliche Erzählung von Martins Leben. Das Gleichnis vom waghalsigen Schiffer und dem stürmischen Meere[2]) wird dann in den Eingängen zum zweiten, dritten und vierten Buche festgehalten. Am Schlusse des vierten Buches wendet sich der Dichter an den hl. Martin mit der Bitte, ihm gnädig zu sein und beim jüngsten Gerichte beizustehen[3]) (Vers 594 ff.). Und dann richtet sich Fortunat an sein Buch. Im Geiste erblickt er die Stätten, wohin das Werk gelangen wird und er gibt ihm seinen Segen auf den Weg. Er lässt das Buch dieselbe Reise zurücklegen, die er von Italien aus nach Gallien gemacht hatte. Das Endziel ist Ravenna, dessen einzelne Kirchen er in dem Buche näher angibt, in deren einer — zu S. Paulus und Johannes — er einst durch den hl. Martin von seiner Krankheit geheilt worden war. Er sei dieser Wohlthat noch völlig eingedenk und werde sie sein Leben lang nicht vergessen. Am Schluss empfiehlt er dem Buche, die früheren Gefährten aufzusuchen, um ihnen Stoff für weitere Besingung des Heiligen zu bieten.

Das Gedicht selbst[4]) ist in manchen Teilen sehr weitschweifig. Denn die Erweiterungen, die Paulinus zu den

---

[1]) Genannt werden ausserdem Juvencus, Sedulius, Orientius, Prudentius, Arator und Alcimus Avitus.

[2]) Es stammt in der Praefatio Vers 11. 12. 13. 17 teilweise wörtlich aus Dracont. C. min. VIII, 384—393. Uebrigens vgl. Fort. C. IX, 7, 25 ff.

[3]) Damit ist zu vergleichen Juvenc. praef. 22 ff.

[4]) Zwei Stücke aus dem Gedicht (IV, 372—386 und 404—425) galten früher als Reste von Gedichten eines Galliers Amoenus. Vgl. Ztschr. f. d. österr. Gymn. 1886, S. 401 f.

Schriften des Sulpicius hinzufügte, sind vielfach übernommen und noch breiter gestaltet. Die Wunder werden womöglich noch wunderbarer ausgemalt, denn Fortunat hat nichts verabsäumt, um hier auszuschmücken und seinen Helden als den mächtigsten Heiligen hinzustellen. Einzelne Stellen lesen sich ganz gut, aber die Ruhmredigkeit, der vielfache Wortschwall und die Wortspielereien, die sich bei Fortunatus finden, lassen uns doch die Lektüre der einfach geschriebenen Vita Martini des Sulpicius bei weitem anziehender erscheinen. Die Uebertreibung tritt bei dem Dichter zu stark hervor, um nicht den Eindruck des Hohlen und Unwahren zu machen.

Wir betrachten nun die Miscellangedichte. Wie man aus der entsetzlich schwülstigen Vorrede ersieht, hatte Gregor den Freund um die Uebersendung seiner Gedichte gebeten. Dieser Bitte entsprach Fortunat, indem er ihm eine reichhaltige Sammlung kleinerer und grösserer Poesieen schickte. Vielleicht war diese Sammlung in Bücher eingeteilt, die sich allerdings nicht streng nach dem Stoff schieden; und war dies der Fall, so hat man wohl anzunehmen, dass die Sammlung ursprünglich nur bis zum achten Buch gereicht hat. Buch 1—4 enthalten nur kirchliche Dichtungen, nämlich 1—3 Gedichte über Kirchen, Reliquien, hl. Geräte u. a., Buch 4 Epitaphien im christlichen Sinne. Buch 5 enthält poetische Briefe, meist an Gregor von Tours gerichtet, das folgende Buch hingegen wird von panegyrischen Gedichten auf Fürsten und Fürstinnen ausgefüllt. Buch 7 enthält wieder poetische Briefe und zwar an weltliche Grosse; die meisten Empfänger sind Herzoge und Grafen. In Buch 8 finden sich anfangs rein kirchliche Gedichte, hierauf poetische Briefe an Radegunde und Gregor. Die beiden folgenden Bücher enthalten Briefe an Fürsten und weltliche wie geistliche Grosse, das letzte endlich birgt kleine Gelegenheitsgedichte an Radegunde. In diesen Gedichten ist Fortunat auf seinem eigentlichen Gebiete. Sie sind fast alle in Distichen geschrieben und man staunt hier ebenso über seine Gewandtheit in der Versbildung wie über die Vielseitigkeit des Ausdrucks. Denn alle nur denkbaren Gegenstände des gewöhnlichen wie des kirchlichen Lebens zieht er in die

Poesie hinein, mit allen Grossen des Frankenreiches verkehrt er, er dichtet Grabaufschriften für Geistliche wie für Laien und betrauert zuweilen das menschliche Elend in weichen Klagemelodieen; auch in der eigentlich christlichen Lyrik leistet er Anerkennenswertes. Fortunat lässt sich in seiner Vielseitigkeit mit Ausonius und Sidonius vergleichen, die er freilich beide an formalem Talente übertrifft. Uebersieht man die Gesamtmasse dieser kleineren Poesieen, so findet man allerdings unzählige Wiederholungen des Gedankens und der Worte,[1]) was freilich bei der häufigen Behandlung gleicher Dinge nicht zu verwundern ist. Nicht gerade angenehm berührt bei Fortunat die etwas zu starke Auftragung des Lobes, mit dem er Lebende wie Verstorbene gleichmässig bedenkt. Besonders in den Epitaphien tritt dieser Umstand hervor, zwei oder drei Zeilen schmückende Beiwörter, noch dazu asyndetisch aneinander gereiht, und ähnliche Zusammenstellungen sind hier nichts Seltenes.[2])

Uebrigens liegt der in elf Büchern veranstalteten Sammlung noch eine andre Einteilung als die oben erwähnte zu grunde. Nämlich auch das Persönliche ist hier nebeneinander gerückt, an dieselben Leute gerichtete Gedichte folgen meist unmittelbar aufeinander. Und innerhalb jedes Buches dürfte die Anordnung ausserdem möglichst chronologisch sein. So enthält das erste Buch hauptsächlich Kircheninschriften sowie Gedichte auf gestiftete Kirchen, auf Gebäude und auf Villen. Ausserdem finden sich einige Gedichte auf Personen. Buch I, 1 und 2 sind bekanntlich die ältesten erhaltenen Gedichte Fortunats, da sie noch in Italien verfasst waren. Es folgen drei Kircheninschriften, deren letzte (5) von Gregor bei Fortunat bestellt worden war. Aehnliche Stoffe bieten die folgenden Gedichte[3]) bis Nr. 14. Sie schliessen sich aber mit Ausnahme von Nr. 7 alle an dieselbe Persönlichkeit an, näm-

---

[1]) Die Ausgabe Leos, die überhaupt noch manches mehr bringen konnte, nimmt hierauf keine Rücksicht.

[2]) Vgl. IV, 3, 9 ff.; 5, 9 f.; 7, 11 ff.; 9, 11 f.; 10, 11 ff. u. s. w.

[3]) Deutung eines keltischen Wortes s. I, 9, 9 f.

lich an den Bischof Leontius von Bordeaux. Hiermit vereinigt sind die übrigen Gedichte an und über Leontius sowie dessen einstige Gemahlin und jetzige Schwester Placidina. So bietet 15 ein längeres Lobgedicht auf beide. Als Gedicht interessanter ist das folgende Stück, welches gleichfalls den Leontius besingt. Es ist ein abecedarischer Hymnus von 23 Strophen zu je vier jambischen Dimetern, die durchaus nach der Quantität gebaut sind und nur wenig Verstösse in dieser Beziehung zeigen (Vers 2 und 28). Der Reim ist fast durchgehend angewendet worden. So zeigt das Gedicht einen rein geistlichen Charakter und hat doch nur persönlichen Inhalt; dass sich der letztere auf einen Bischof erstreckt, dient wohl der Wahl des Hymnus zur Entschuldigung. Es war nämlich durch einen Feind des Leontius das Gerücht ausgesprengt worden, letzterer sei gestorben, und es war jenem gelungen, sich des bischöflichen Stuhles zu bemächtigen. Dieser „ambitus" gibt dem Fortunat Gelegenheit, sich heftig dagegen auszusprechen; weder Hilarius, noch Martin, noch Gregor hätten sich dieses Vergehens schuldig gemacht, welches die Kirche unbedingt zu meiden habe, da es vom weltlichen Gesetz verboten sei. Endlich kehrte Leontius zurück und das erfüllte die Bürgerschaft von Bordeaux mit aufrichtiger Freude. — Hieran schliesst sich ein Gedicht an Placidina und es folgen drei kurze Stücke[1]) über Landhäuser in der Nähe von Bordeaux, die durch Leontius wieder aufgebaut worden waren. Also die hervortretende Person des ersten Buches ist dieser Leontius von Bordeaux.

Das zweite Buch eröffnen einige Gedichte über das Kreuz. Sie verdanken ihre Entstehung einer Kreuzreliquie, die Radegunde vom Kaiser Justin geschenkt erhielt, an welchen wir noch ein grösseres Gedicht Fortunats besitzen.[2]) Unter diesen Kreuzliedern sind die beiden Hymnen „Pange lingua gloriosi"

[1]) Mit 19, 4 ist Aviani fab. 4, 4 zu vergleichen.

[2]) Dies Gedicht (App. II) ist ein schales Lobgedicht auf Justin und Sophia; das kaiserliche Paar wird dem Konstantin und der Helena verglichen. Interessant sind die Vers 11 f. 21 f. 49 f. 61 f. und 71 f. erscheinenden Kehrverse.

und „Vexilla regis prodeunt“ die besten. Der erste Hymnus besteht aus zehn Strophen zu je drei trochäischen Tetrametern. Die Schlusssilbe der ersten Hälfte jedes Ganzesverses ist ebenso mittelzeitig wie die Endsilbe der zweiten Hälfte; sonst sind die Verse streng nach der Quantität gebaut. Der Reim tritt hier fast ganz zurück. Fortunat bringt hier den beliebten Vergleich des Kreuzes mit dem Baume des Sündenfalles und geht dann zu Christi Leiden am Kreuze über; den Schluss bildet ein begeistertes Lob des letzteren. — Der zweite Hymnus besteht nach dem Muster des Ambrosius aus 8 Strophen und 32 jambischen Dimetern; auch er zeigt strenge Beobachtung der Quantität. Sein Inhalt ist ebenfalls eine begeisterte Apotheose des Kreuzes und deswegen gehört er zu den beliebtesten Passionsliedern der Kirche. Von den übrigen Gedichten auf das Kreuz sind zwei in Distichen verfasst; eines (3) ist für die Kirche von Tours bestimmt und wahrscheinlich von Gregor erbeten worden. Die beiden letzten sind Figurengedichte in Hexametern, nach der Art des Optatianus Porfirius. Die Mittelstücke und die Aussenseiten ergeben gleichfalls Hexameter, deren Inhalt sich auf das Kreuz bezieht. Auch in den Carmina spuria (Nr. 2) findet sich ein solches Figurengedicht auf das Kreuz, in dessen Form es geschrieben ist. Es kann recht gut von Fortunat verfasst sein, die Verse selbst allerdings sind einem früheren Gedichte entnommen.[1])

Hierauf folgen zwei Gedichte, die sich an die Verehrung des Märtyrers Saturninus von Tolosa anschliessen. Das erste (7) behandelt die Passion des Heiligen, das zweite besingt den Launebodis, der zur Zeit seiner Herrschaft über Tolosa eine Kirche über dem Grabe des Heiligen baute, ein Barbar, zur Schande für die römische Bevölkerung![2]) — Die beiden nächsten Gedichte beziehen sich auf Pariser Verhältnisse; in

[1]) Anthol. lat. (Riese) 379, 5 f. mit Umstellung der Vershälften. (Später bei Hrabani Carm. app. XVIII, 6 f., Poet. lat. aevi Carol. II, 257).

[2]) 8, 23 Quod nullus veniens Romana gente fabrivit, | Hoc vir barbarica prole peregit opus.

dem ersten wird der Klerus von Paris mit Bischof Germanus an der Spitze vorgeführt, in dem zweiten die Kirche von Paris mit dem salomonischen Tempel verglichen, wobei natürlich der Vergleich zu gunsten der ersteren ausfällt.[1]) Dann folgen einige kurze Gedichte auf geweihte Stätten. In Nr. 14 wird der hl. Mauricius von Agaunum mit seinen Gefährten gepriesen. Die beiden letzten Stücke gehen ebenfalls auf Heilige, nämlich auf Hilarius von Poitiers[2]) und Medardus von Soissons; im letzten Gedichte gibt Fortunat eine Aufzählung der überlieferten Wunder.

Das dritte Buch wird mit zwei Prosastücken und einem Gedichte an Eufronius von Tours, den Vorgänger Gregors eröffnet. Hierauf folgt ein Prosabrief an den Bischof Felix von Nantes,[3]) dem sich sechs Gedichte anschliessen, die an denselben Empfänger gerichtet sind. Das eine hat die bei Fortunat nur noch einmal (IX, 5) vorkommende Form des Akrostichons. Ein anderes (9) „de pascha" überschrieben, feiert als Eingang für das Osterfest die Auferstehung der Natur im Frühjahr, ein Zug, der sich bei den christlichen Dichtern nicht selten vorfindet. Aber Fortunat geht doch insofern über die gewöhnliche Schablone hinaus, als er eine höchst anziehende und lebendige Schilderung der Schönheiten des Lenzes gibt, ein Bild, wie es in jener Zeit noch immer unter die Seltenheiten gehört. Er beschreibt, wie die Veilchen hervorspriessen und wie die Wiese grünt, wie die Blumen allmählich hervorkommen und die junge Saat keimt, wie der verschnittene Weinstock Thränen vergiesst und seine Augen die weiche Hülle sprengen.[4]) „Schon erneut der grünende Hain sein Laubdach und die Biene verlässt ihren Stock, um

[1]) Vers 17 ff. wird König Childebert gerühmt, „Melchisedech noster". Vers 11 war in S. Gallen an einer Wand angebracht, vgl. Migne 87, 65 in pariete Vers 1.

[2]) Leo sucht in den Noten zu p. 43 nachzuweisen, dass das Gedicht nicht von Fortunat verfasst ist.

[3]) In dieser Antwort auf den Brief des Felix finden sich mehrere Stellen wörtlich aus letzterem ausgehoben.

[4]) Vers 18 „Unde merum tribuat dat modo vitis aquam".

von den ersten Blumen den Honig zu streifen. Da ertönt auch wieder der Gesang der Vögel, die während des Winters träge und stumm waren. Die Nachtigall lässt ihr Lied erschallen und durch die Luft zittert der liebliche Gesang.“ So beweise die ganze Welt, dass sie mit ihrem Herrn wieder auferstehe; Sonne und Himmel, Land und Meer lobe den Herrn, der die Fesseln der Hölle sprengte. Und wenn die ganze Vögelschar ihm zur Ehre ihr Lied ertönen lasse, so wolle er — Fortunat — als der kleinste Sperling mit seinem Zwitschern nicht zurückbleiben. Hierauf geht der Dichter zum Lobe Christi über und bittet ihn, die Welt aus den Schlingen des Bösen zu befreien. — Ein ähnliches anziehendes Naturbild gibt Fortunat in dem zweiten der an Nicetius von Trier gerichteten Gedichte (12), wo er einen Felsenvorsprung an der Mosel beschreibt, auf dem Nicetius ein Castell errichtet hatte; desgleichen von Metz und seinen schönen Ackerfluren, seinen Rosengärten und Rebenhügeln. Hierbei verweilt Fortunat mit besonderem Behagen und man sieht daraus, dass ihn die Naturschönheiten des Mosellandes gar sehr anzogen. Dem Bischof Vilicus von Metz verfertigte er auch kleine poetische Inschriften für Gemälde, die auf dessen Tafel angebracht waren, und bei seinem Weggange aus Metz bat er ihn in einem kleinen Scherzgedichte um freundliche Wegzehrung, III, 13 c. d. b. (p. 67). Es folgen zwei paränetische Gedichte auf die Bischöfe Carentinus von Köln und Igidius von Trier.[1]) Beide sind so inhaltslos, dass man denken möchte, sie sind auf Bestellung geschrieben; und es scheint auch wirklich, dass sich die Mitglieder des fränkischen Episkopats darum bemüht haben, ein Gedicht von Fortunat zu erhalten. — Von den Gedichten auf Bertechramnus wird in andrem Zusammenhange zu handeln sein. Hierauf folgen kürzere Gedichte, die ebenfalls an fränkische Bischöfe gerichtet sind, u. a. an Agericus von Verdun.[2]) Den Schluss des dritten Buches bilden poe-

[1]) Wird citiert von Flodoard hist. Rem. II, 2 (M. G. SS. XIII, 448).

[1]) Die beiden Gedichte 23 und 23ᵃ finden sich in den Gesta epp. Virdun. c. 6.

tische Billets, die Fortunat an Presbyter, Aebte und Diakone sandte. Man sieht also, dass die Einteilung im Inneren des Buches nach dem Range der Empfänger gemacht worden ist.

Dasselbe finden wir beim vierten Buche. Es besteht aus 28 meist kürzeren Gedichten, die als Grabschriften dienen sollten. Doch sind die Gedichte oft noch so beträchtlich, dass sie kaum ihren eigentlichen Zweck erfüllt haben. Ohne weiteres gilt dies von Nr. 26, dem Epitaph der Vilithuta, welches nicht weniger als 160 Verse zählt. Die ersten zehn Gedichte sind Bischöfen gewidmet,[1]) darauf folgen Aebte, Presbyter und Diakone, endlich Laien und zwar Männer, Kinder und am Schluss Frauen. Unter diesen steht an erster Stelle die Grabschrift der Königin Theudechilde. Hieran schliesst sich das lange Gedicht auf Vilithuta. Dasselbe ist kein Epitaph mehr, sondern eine Elegie. Vilithuta, aus fränkischem Geschlecht zu Paris geboren, war romanisch erzogen worden und hatte dadurch, wie Fortunat darstellt, die Wildheit ihres Stammes abgelegt.[2]) Mit 13 Jahren vermählte sie sich dem Dagaulf und genoss mit ihm drei Jahre ungestörtes Glück. Da gebar sie Zwillinge und starb samt den Kindern bei der Niederkunft. Dies traurige Schicksal der jungen Frau stellt Fortunat in rührender Weise dar und namentlich weiss er den Schmerz des Gatten anschaulich zu machen. „Doch es ist wenigstens der eine Trost vorhanden, dass Vilithuta christlich gelebt hat und der Kirche wie den Armen reichlich schenkte, sie ist des Himmels sicher.“ Hiermit läuft das Gedicht in seiner zweiten Hälfte in eine Gegenüberstellung der Himmelsfreuden der Gerechten und der Höllenqualen der Gottlosen aus. Zum Schluss wendet sich Fortunat an den Gatten[3]) und verweist ihm, die Gattin zu beweinen, da sie jetzt viel glücklicher als in ihrem Erdenleben sei; er solle

---

[1]) Nr. X dem Leontius von Bordeaux, der erst ganz kürzlich verstorben sein konnte, vgl. Vers 3 „Malueram potius cui carmina ferre salutis“.

[2]) 26, 15 torva de gente. 17 „numquam maesta manens“.

[3]) Auch hieraus ergibt sich, dass das Gedicht keine Grabschrift war, von Vers 137—158 spricht Fortunat zu Dagaulf.

nicht schwere Trauer um sie tragen, denn alle Menschen,[1]) ob hoch oder niedrig, reich oder arm, alt oder jung u. s. w. treffe dasselbe Los. Zwei weitere Grabschriften finden sich in einem späteren Buche (IX, 4, 5); sie sind zwei Knaben aus königlichem Stamme gewidmet, nämlich dem Chlodobert und Dagobert, den Söhnen Chilperichs und der Fredegunde. Das zweite Gedicht ist akrostichisch angelegt.

Das fünfte Buch enthält wieder poetische Zuschriften, die der Mehrzahl nach an Bischöfe des Frankenreiches gerichtet sind. Die beiden ersten Stücke[2]) wenden sich an Martinus von Gallicien; sie sind ohne eigentlichen Inhalt und nur mit Lobeserhebungen angefüllt. Das folgende Gedicht führt uns ins Jahr 573, es fordert die Bürgerschaft von Tours auf, ihre Freude über den Amtsantritt des neuen Bischofs Gregor zu äussern. Die beiden nächsten Stücke sind an Gregor selbst gerichtet; das zweite handelt über die Bekehrung von Juden, die von dem Arvernerbischof Avitus ausgeführt worden war. Der Anfang des Gedichtes gibt das orthodoxe Bekenntnis der römischen Kirche gegenüber der jüdischen Anfeindung wieder; dann wird die Bekehrung selbst erzählt. Hierauf folgt ein Stück an Syagrius von Autun[3]) und eines an Felix von Nantes, der Fortunat eingeladen hatte, ihn zu besuchen. Die nächsten zwölf Gedichte zeigen uns Fortunat in vertrauten Beziehungen zu Gregor von Tours, an welchen sie gerichtet sind. Litterarhistorisch interessant ist hier 8b, in welchem der Dichter seinem Freunde Gregor für die Uebersendung eines Buches mit heiligen, also christlichen Gedichten dankt. In andern lernen wir Empfehlungsschreiben, Dankesabstattungen für Geschenke und Begrüssungsgedichte kennen. Das

[1]) Dieser Gedanke ist weitläufig ausgeführt in Carm. IX, 2.

[2]) Das erste ist ein Prosabrief, der in der gewöhnlichen schwülstigen Weise abgefasst ist; c. 7 (p. 102, 30) klärt uns Fortunat über die Geringfügigkeit seines Wissens auf.

[3]) N. 6 ist in Prosa abgefasst und enthält ein Citat aus Horaz. Daran schliesst sich ein Figurengedicht, welches die Erlösung der Menschheit aus der Gefangenschaft der Sünde behandelt und am Schlusse den Syagrius zur Freigebung von Gefangenen auffordert.

vorletzte Stück des Buches ist an gallische Bischöfe gerichtet, welche Fortunatus um hilfreiche Unterstützung eines Italieners bittet, der auf der Rückreise in sein Vaterland begriffen war. Das letzte Gedicht an Abt Aredius hat für uns keine Bedeutung.

Von grosser Wichtigkeit hingegen für das Leben und die Geschichte der Zeit ist der Inhalt des sechsten Buches, welches hauptsächlich Gedichte an oder über fränkische Fürsten überliefert. Die ersten Stücke sind schon oben behandelt worden. Nr. 3 ist ein von der gewöhnlichen Schmeichelei überquellendes Gedicht an die Königin Theudechilde, deren Epitaph sich im vierten Buche befindet. In dem folgenden Stück feiert der Dichter die Berthechilde, da sie sich der Kirche geweiht habe und von aller weltlichen Lust rein geblieben sei. Aber alle diese Gedichte können uns doch nicht über die Wirklichkeit hinwegtäuschen, die Lobsingerei ist hier bis auf den höchsten Grad getrieben und Fortunat ist nicht imstande, warme Anteilnahme in uns zu erwecken; man nimmt stets das Gefühl des Unwahren und Erdichteten mit hinweg. Die wirkliche Grösse der Frankenfürsten hat er gar nicht erkannt, sonst würde er nicht überall Römer und Germanen mit dem gleichen Lobe bedenken. Eine Ausnahme hiervon macht das Gedicht über die unglückliche Galsvintha, [1]) die westgotische Königstochter und Brunhildens Schwester, die sich mit Chilperich vermählte, aber nach kurzer Ehe dem Hass der Fredegunde erlag und getötet wurde. Fortunat führt uns hier die Schicksale der Galsvintha in einem äusserst ergreifenden Gedichte vor, aus dem man ersieht, wie nahe der Tod dieser Westgotenfürstin unsrem Dichter gegangen ist. Es beginnt mit einer allgemeinen Betrachtung über die Unbeständigkeit des menschlichen Glücks und Daseins. [2]) Zwei Königinnen, fährt der Dichter fort, hat Spanien nach Gallien geschickt; die eine lebt noch, die andre ist tot. Als Galsvintha zur Braut begehrt wurde, warf sie sich der Mutter in die Arme, um keine

[1]) S. G. Kaufmann, Deutsche Geschichte II, 142 f.

[2]) Vgl. Vers 6 „Sic sumus in statu debiliore vitro“.

Trennung von der Heimat erdulden zu müssen. Doch die fränkischen Gesandten drängen und auch die rührenden Worte der Mutter helfen nichts, der Aufbruch geschieht endlich. Aber noch auf der Brücke vor dem Thor hält Galsvintha mit dem Wagen und beklagt ihr Geschick, welches sie zwinge, aus der väterlichen Stadt in die Fremde zu ziehen. „Wird mir," ruft sie aus, „die fremde Magd gefallen, die mich wäscht und mir mit der Nadel das Haar ordnet? O könnte ich doch hier sterben!" Der Zug bewegt sich vorwärts und nur mit der grössten Mühe trennt sich die Mutter endlich von der Tochter; mit überströmender Zärtlichkeit hängt sie bis zum letzten Augenblicke an Galsvintha und ergiesst ihre Klagen und Thränen in kummervolle Worte. Der Tochter versagt die Stimme und kaum kann sie der Mutter ein letztes Lebewohl zurufen. Galsvintha übersteigt nun die Pyrenäen und gelangt über Narbonne nach Poitiers, wo sie von Radegunde mit herzlicher Zuneigung empfangen wird.[1]) Von hier geht die Reise nach Tours, die Vingenna und Loire werden überschritten und endlich gelangt man nach Rouen. Dort wird die Hochzeit gefeiert und die Grossen schwören der neuen Königin Treue. Doch das Glück war von kurzer Dauer, rasch wurde das junge Leben der Galsvintha vom Tode ereilt.[2]) Untröstlich ist die Amme, die sie in die Fremde begleitet hatte, über den Tod ihres Lieblings, sie bricht in tiefes Wehklagen aus. Das Gedicht schliesst mit der ergreifenden Darstellung des schweren Leides der Schwester Brunhilde und der Mutter Goisvintha, welche letztere schon bei der Abreise der Tochter von trüben Ahnungen beschlichen worden war. Der Dichter fügt hinzu, dass man die junge Königin nicht beweinen dürfe, da sie jetzt im Paradiese sei. — Hierauf folgen einige Gelegenheitsgedichte. Das eine besingt den Obstgarten eines Ultrogotho, dessen Apfelbäume ein Geschenk König Childeberts waren. Das

---

[1]) Fortunat hat sie hier gesehen, Vers 223 „conspexi praeteruntem | molliter argenti turre rotante vehi".

[2]) In Vers 253 f. findet sich eine leise Andeutung des gewaltsamen Todes, den die Königin erlitt.

zweite feiert die schönen Aepfel, welche Fortunat zu Cantumblandum fand. Das folgende ist ein anmutiges Scherzgedicht. Unser Poet war bei einer Moselfahrt nach Metz gekommen und hier wurde ihm durch einen königlichen Koch sein Schiff entfremdet. Dies sowie spätere Abenteuer, die er bei der Fortsetzung seiner Reise erlebte, bilden den Inhalt des Gedichts, welches mit einer scherzhaften Klage[1]) beginnt und dann mit Ausfällen gegen jenen Koch fortfährt. Die beiden letzten Stücke dieses Buches sind Begrüssungsgedichte an Dynamius von Massilia.

Das siebente Buch enthält ausschliesslich Gedichte, die an weltliche Grosse, wie Herzöge und Grafen, gerichtet sind. Man erkennt hieraus deutlich, in welch hohem Ansehen Fortunat stand und wie besonders seine Dichtkunst geehrt wurde. Die ersten vier Stücke wenden sich an Gogo, den Vertrauten König Sigiberts, der für ihn die Brunhilde aus Spanien nach dem Frankenreich heimführte. Interessant ist der Eingang des ersten Gedichts: „Wie einst Orpheus die ganze Natur entzückte und an sich zog,[2]) so strömt alles herbei, um zu dir zu gelangen und deiner Hilfe teilhaftig zu werden.“ Dieser segensreichen Thätigkeit Gogos gedenkt Fortunat auch in dem hübschen Gedichte (4), wo er sich an die Lüfte mit der Bitte wendet, ihm den Aufenthalt desselben mitzuteilen.[3]) Die beiden nächsten Gedichte gelten dem Herzog Bodegisel in Massilia und seiner Gemahlin Palatina, der Tochter des Bischofs Gallus Magnus. Drei weitere Stücke sind an den Herzog Lupus gerichtet, der ebenfalls zur nächsten Umgebung König Sigiberts gehörte. Fortunat preist ganz besonders die Beredsamkeit und den kriegerischen Ruhm des Lupus, er vereine einen Scipio,

---

[1]) Vers 5 „Tristius erro ... | Quam sit Apollonius naufragus hospes aquis“ lässt auf Bekanntschaft mit dem Apolloniusroman schliessen. Mit Vers 15 ist Hor. Sat. II, 3, 246 zu vergleichen.

[2]) Eine der wenigen Stellen, in denen Fortunat von der antiken Mythologie Gebrauch macht.

[3]) Hier gedenkt Fortunat, Vers 25 f., der Hofschule „Sive palatina residet modo laetus in aula | Cui scola congrediens plaudit amore sequax“.

Cato und Pompejus in sich. Der Anfang des zweiten dieser Gedichte zeigt Aehnlichkeit mit dem ersten an Gogo: „Wenn der Wanderer im glühenden Juli von der ausdorrenden Hitze bedrückt wird, dann sucht er sich in den schattigen Hain zu retten, wo eine kühle Quelle sprudelt; und indem er sich dann ins Reich der Musen emporschwingt, findet er die gewünschte Erholung. So ergeht es mir; von einer grossen Sorgenlast bin ich befreit, seitdem ich weiss, dass du gesund bist.“ Im dritten Gedicht rühmt Fortunat von Lupus, dass er ihm die Heimat und seine Familie ersetze,[1]) denn seit den neun Jahren, die er nun im Ausland weile, habe er keine Nachricht aus der Heimat erhalten; Lupus aber schicke ihm Briefe und sende ihm Geschenke, die er gar nicht imstande sei, alle aufzuzählen. Ein weiteres Gedicht ist an Magnulf, den Bruder des Lupus gerichtet. Die beiden nächsten gelten dem Jovinus.[2]) Aus dem ersten (11) ergibt sich, dass Fortunat mit diesem fränkischen Grossen in regem Verkehr stand, denn der Dichter beklagt sich, dass er schon öfters in Prosa an ihn geschrieben und noch keine Antwort empfangen habe; und früher habe ihn Jovinus doch öfters mit Gedichten beglückt.[3]) Das zweite Gedicht beginnt mit der Bemerkung, dass alles dem Tode unterworfen sei; weder edle Abkunft, noch Tapferkeit, weder Kunst noch Wissenschaft schützen hiergegen.[4]) Nur einen Trost gibt es hierfür, nämlich Gott zu lieben und das Bürgerrecht im Himmel zu erwerben. „Warum also schreibst du mir nichts und brichst nicht das lange Stillschweigen? Ich glaubte nicht, dass du so schweigsam sein würdest, nachdem uns Germanien einst zusammengebracht. Ich scheine dir um so mehr aus dem Sinne zu kommen, je

[1]) Aehnlich VII, 21, 9 von Sigimund und Alagisel „Post Italas terras mittis mihi, Rhene, parentes, | Adventu fratrum non peregrinus ero“.

[2]) Ad Jovinum inlustrem ac patricium et rectorem provinciae.

[3]) Vers 3 „Quem prius inrigua recrearas ditior unda“ kann nach dem Vorausgehenden nur auf Poesie bezogen werden.

[4]) Die Verse 11—27 sind wegen ihres Inhalts zu beachten, der sich ganz auf klassischem Boden bewegt.

weiter ich deinen Augen entrückt bin, während bei echter Freundschaft das Gegenteil obwaltet. Ich denke stets an dich und wie oft sehe ich dich im Geiste! Denn nie werden mir die Stunden aus dem Gedächtnis verschwinden, die ich mit dir zusammen verlebt habe. Wie oft haben wir uns früher Epigramme zugeschickt und jetzt erfahre ich nichts von dir! Die Zeit vergeht, also schreibe mir über dein Leben. Schicke mir ein Gedicht und lass den Pflug deines Mundes über meine Brust gehen, auf dass fröhliche Saat bei mir aufspriesse und Frucht bringe.“ Aus alledem geht deutlich hervor, dass Jovinus den Dichtern der Zeit zugesellt werden muss. Dasselbe scheint der Fall mit dem Empfänger des folgenden Stückes zu sein; es ist an einen Felix gerichtet, den Fortunat wegen der stolzen Höhe seiner Dichtkunst eigentlich nicht anzusprechen wagte und sich nur damit entschuldigt, dass ja Felix gemeinsame Heimat mit ihm habe. — Von nicht sehr günstiger Seite zeigt sich Fortunat im nächsten Gedicht, welches an Mummolenus, den Vorsteher der königlichen Bauten, gerichtet ist. Er schildert hier nämlich die Gastfreundschaft, die Mummolen gegen ihn übte; er habe nicht genug Pfirsiche bekommen, aber doch soviel gegessen, dass heftige Kämpfe in seinem Leibe entstanden seien.[1]) Das übernächste Stück feiert den „domesticus regis“ Conda, der es bei König Sigibert bis zum Tischgenossen gebracht hatte; Fortunat führt in dem Gedichte aus, wie Conda allmählich zu dieser hohen Vertrauensstellung emporgestiegen war. Die übrigen Gedichte dieses Buches, die sich an Gunduarius, Flavus, Evodius, Sigimund, Alagisel, Boso, Paternus und Galactorius[2]) wenden, enthalten lediglich persönliche Dinge von nicht weitergehendem Interesse. Nur eines ist namhaft zu machen, überschrieben „Versus in gavatis“. Es besteht aus sieben kleinen Gedichten von je zwei Distichen und diese bilden eine Serie von heiteren und

[1]) 14, 27 „Mox quasi parturiens tumido me ventre tetendi ... Intus enim tonitrus vario rumore fremebat“. Das folgende Stück (14) lässt ebenfalls die Essbegier des Dichters deutlich hervortreten.

[2]) An Graf Galactorius ist auch das letzte Gedicht des zehnten Buches gerichtet.

ernsten Inschriften zu Zwecken der Tafel und des Gelages.[1]) So entschuldigt das eine Gedicht, dass die Tafel nur spärlich besetzt sei, da sie nur einheimische und keine fremden Genüsse biete. Ein andres rät, bei Tische die ernsten Geschäfte zu vergessen; hier solle man zu Scherz aufgelegt sein, aber auch darin Mass halten, da unvorsichtige Reden leicht die Gemüter erhitzen u. s. w.

Die ersten Gedichte des achten Buches sind nicht an bestimmte Personen gerichtet, während die übrigen für Radegunde und Gregor von Tours bestimmt waren. Das erste klärt den Leser — d. h. die litterarisch Gebildeten, die Demosthenes (!) und Homer, Tullius und Maro lesen, oder die, welche niemals von vergänglicher geistiger Speise gekostet haben, sondern nur an heiliger Litteratur Gefallen finden — in wenigen Versen über den Aufenthalt des Dichters zu Poitiers auf und geht dann zu einem begeisterten Lobe Radegundens über; alle christlichen Tugenden besitzt sie in erhöhtem Masse und ihre Speise sind die Schriften der Kirchenväter.[2]) Das zweite Gedicht zeigt die Form der Epanalepsis[3]) und schildert den Fortunat im Kampfe mit sich selbst; er war von Germanus nach Paris eingeladen worden, doch die grosse Hinneigung zur Radegunde hatte ihn nicht abreisen lassen. — Das dritte Gedicht ist von ansehnlicher Länge, es zählt 200 Distichen und hat durchaus christlichen Inhalt. Es ist ein Lobgesang auf die Maria, deren Kultus damals schon in hoher Blüte stand. Im Eingang des Gedichtes werden die Bewohner des Himmels vorgeführt, die Patriarchen, Moses, Petrus, Stephanus, Maria, sowie Heilige der Kirche, wie Casaria, die von Cäsarius von Arles für kirchliches Leben gewonnen wurde. Auch Radegunde gehöre hierher, welche die Regel des Cäsarius streng befolgt; der Dichter fordert sie auf,

[1]) Nach Vers 3 (p. 176) ist es wahrscheinlich, dass die Verse im Speisezimmer des Fortunat selbst angebracht waren, und zwar auf Schüsseln.

[2]) Genannt werden Gregor, Basilius, Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, Sedulius, Orosius und Caesarius.

[3]) Ebenfalls III, 30. App. 19 (und V, 5, 51 f.) angewendet.

der Maria nachzueifern. Denn Maria ist die erste unter allen Frauen, sie ward dazu ausersehen, den Heiland zu gebären.[1]) Die Frauen und Jungfrauen des Alten Testaments sind nicht so geehrt wie Maria. Christus verlangt von seinen Bräuten Keuschheit, wie sie seine Mutter besass, und diejenigen, die starken Glauben haben, beschützt er vor Anfechtungen. Im Himmel umgeben ihn seine Grossen, die ihn als König verehren. Diese Grossen sind die Heiligen des alten und neuen Bundes, die Apostel und die Märtyrer der Kirche.[2]) Sie alle versammeln sich um ihren Herrn und Christus hält eine Ansprache an sie, in welcher er die unvergleichliche Liebe der Maria zu ihm selbst preist. Maria habe sogar in ihrer Angst um seinen Aufenthalt Briefe an ihn geschrieben, deren einer verlesen wird.[3]) Sie möge daher in alle Zukunft die Herrin des Himmels sein. Die Grossen stimmen Christus zu und Marias Name wird in das Himmelsalbum eingetragen. Darauf wird ihr der herrlichste Schmuck aus Gold und Edelsteinen umgehängt. Hieran schliesst sich eine weitere Verherrlichung der Tugenden der Himmelskönigin und eine Auseinandersetzung der Leiden jeder irdischen Mutter[4]) wie überhaupt der verheirateten Frau, zumal wenn sie den Gatten verliere. Mit einem Lobe auf die Jungfräulichkeit schliesst das Gedicht, welches der Agnes gewidmet ist. Es bildet, wie man sieht, eine Glorifikation der Maria, die in öffentlicher Versammlung durch den Beschluss der Grossen — gleichwie auf dem fränkischen Märzfeld — zur Himmelskönigin erhoben wird. Gleichsam als ein Anhängsel schliesst sich das vierte Gedicht an, welches ebenfalls auf den Ruhm der Maria und der Jungfräulichkeit hinausläuft. — Die nächsten sechs Stücke sind an Radegunde gerichtet und zu verschiedenen Gelegenheiten ver-

---

[1]) Vers 85 ff. ist die Ausmalung der Keuschheit recht sinnlich gegeben.

[2]) Vers 131—174 erfolgt die Aufzählung derselben.

[3]) Er ist ganz in dem Stile und in der Auffassung von Ovids Heroinen gehalten.

[4]) Hier finden sich vielfache Berührungen mit der ähnlichen Schilderung bei Alcimus Avitus Carm. VI, 163 ff.

fasst. Zwei sind Begleitgedichte für übersandte Blumen, in einem andern bittet Fortunat Agnes und Radegunde, den Altar zum Osterfeste mit Blumen zu schmücken.[1]) Im fünften Stück gibt der Dichter seiner Trauer darüber Ausdruck, dass der Tag gekommen sei, an welchem sich Radegunde nach einem Gelübde jährlich vor Ostern für einen Monat einschloss; das letzte ist ein Begrüssungsgedicht für seine mütterliche Pflegerin, als sie aus dem freiwilligen Gefängnis zurückkehrte. Der Rest des Buches wird mit Gedichten an Gregor ausgefüllt, es sind meist Dank- und Begrüssungsschreiben, aus denen Fortunats Freude an weltlichen Dingen oft recht deutlich hervorleuchtet. Höchst wahrscheinlich ist hiermit die erste Sammlung beendet gewesen, Fortunat hat später aber noch drei Bücher hinzugefügt.

Den Hauptinhalt des neunten Buches bilden Lobgedichte auf fränkische Fürsten. Das erste wendet sich an die auf der Synode von Braine im Jahre 580 versammelten fränkischen Bischöfe und ist, wie die ersten Verse zeigen, von Fortunat jedenfalls in der Synode selbst vorgetragen worden. Wie gewöhnlich enthält das Gedicht ein ausserordentliches Lob Chilperichs, alle Länder kennen den König, bis zum Roten Meer und Indischen Ozean ist sein Ruhm gedrungen. Sein Name bedeutet „starker Helfer".[2]) Von hier kommt Fortunat auf die Schicksale des Königs zu sprechen, seine Tüchtigkeit im Kriege wird gepriesen, seine Gerechtigkeit erhoben und seine Sprachkenntnisse werden gerühmt.[3]) An kriegerischer Tüchtigkeit sei Chilperich seinem Geschlechte

---

[1]) Interessant ist in diesem Gedichte (7), dass Vers 7 aus der Erweiterung von Anth. lat. 257 stammt „At vos non vobis sed Christo fertis odores"; vgl. Anth. lat. I, 179 adn. So lag also diese Erweiterung schon saec. VI vor. Mit Anth. 257, 2 vgl. Fort. IV, 11, 10.

[2]) Vers 27 si interpres barbarus extet | „Adiutor fortis" hoc quoque nomen habes.

[3]) Die Schmeichelei geht so weit, dass sich Fortunat Vers 67 zu den Worten versteigt „Nil dolet amissum te rege superstite mundus". Mit Chilperichs Fertigkeit im Latein (Vers 93 f.) vgl. das Gedicht auf Charibert Carm. VI, 2, 97 ff.

ähnlich, an Kenntnissen übertreffe er es, denn er verfertige sogar Gedichte.[1]) Hierauf folgen die gewöhnlichen Lobsprüche auf Fredegunde; zum Schluss wünscht Fortunat dem Könige Nachkommenschaft und langes Leben und bittet ihn, das Gedicht gnädig aufzunehmen, da er sich ihm nicht mit Gold und Kostbarkeiten nahen könne. — Das zweite ist ein Trostgedicht an Chilperich und Fredegunde wegen des frühzeitigen Todes ihrer Söhne Chlodobert und Dagobert, deren von Fortunat verfasste Epitaphien gleichfalls im neunten Buche stehen. Der erste Teil des Gedichtes ist sehr eintönig, er bringt nämlich eine grosse Menge von aneinander gereihten Todesfällen aus dem alten und neuen Bunde. Fortunat sucht damit den Satz zu beweisen, dass alle Menschen, auch die hervorragendsten, sterblich sind. Dann folgen geistliche Ermahnungen, der König solle sich in den Willen Gottes schicken und aufhören zu klagen, und auch die Königin dazu bereden, von ihrem Jammer zu lassen; sie möchten Hiobs, Davids und der Mutter der Makkabäer eingedenk sein. Und die reinen Seelen der Kinder seien jetzt in den Himmel eingegangen. Gott werde ihnen auch den Verlust ersetzen, wie er einst Hiob und David Ersatz geschenkt habe. — Das nächste Gedicht bewegt sich in den nämlichen Gedanken; das Frühjahr ist eingezogen und Ostern steht vor der Thüre; so möge auch das königliche Paar sich wieder der Freude hingeben und den herben Verlust vergessen. Hierauf folgen die Grabgedichte für Chlodobert und Dagobert. Den Rest des Buches bilden Gedichte an Bischöfe und andre Geistliche. Interessant hiervon sind die beiden ersten Stücke, die an Gregor gerichtet sind. Gregor hatte den Freund gebeten, ihm eine sapphische Ode zu übersenden, doch Fortunat ersucht ihn zunächst um Aufschub. Die Ode selbst, die er dann später gedichtet hat, besteht aus 22 Strophen. „Du verlangst," sagt Fortunat, „ein sapphisches Gedicht von mir, wie sie der griechische Pindar

[1]) Vers 110 „carmina lima polit". Also erwähnt auch Fortunat diesen König als Dichter.

und mein Flaccus [1]) sangen. Schweres forderst du, denn wenn ich das einst gekonnt, so habe ich es doch wieder verlernt. Indes will ich es wagen aus Liebe zu dir. Hochtönende und für mich schwerverständliche Gedichte [2]) hast du mir geschickt, die aus verschiedenen Massen bestehen. Doch die Namen der Verfasser derselben bringe ich nicht in dieses Gedicht, dessen Formen ich vor 20 Jahren erlernte. So reich ist der Inhalt jenes Bandes, dass man ihn weniger leicht angeben könnte als die Zahl der Sandkörner am Libyschen Meere. Und ich habe auch nicht das ganze Buch durchgelesen, sondern bin in der Mitte stehen geblieben.“ Mit einem Gruss an Gregor und mit der Bitte um ferneres Wohlwollen, welcher sich auch Agnes und Radegunde anschliessen, endet das Gedicht, dessen Prosodie viel reiner ist, als wir sie sonst bei Fortunat antreffen. Sonst finden sich Gedichte an die Bischöfe Baudoald, Sidonius, Ragnemodus (Rucco), an den Abt Droctoveus, [3]) an den Referendar Faramodus, die Diakone Lupus und Waldo und endlich an den Herzog Chrodinus, der mit dem gewöhnlichen Lobe bedacht wird. Ein Gedicht handelt über ein Wunder, welches der hl. Laurentius an einem Balken vollbrachte, und eines endlich preist die Vorzüge eines hölzernen Wohnhauses gegenüber den Häusern aus Stein.

Den Beginn des zehnten Buches machen einige Prosastücke, eine weitschweifige Erklärung des Vaterunser und drei Briefe. Die beiden nächsten Gedichte, welche sich diesen Stücken anschliessen, sind für Gregor von Tours verfasst. Das zweite besteht aus einer Reihe von kleinen Gedichten und dient ausschliesslich dem Kultus des hl. Martin. Wahrscheinlich sind die einzelnen Teile, wenigstens die mit Aufschriften

---

[1]) Dass Fortunat den Horaz gekannt, hat M. Hertz (Analecta ad carm. Horat. hist. V, 22 f., Breslau 1882) eingehend dargelegt.

[2]) Vers 34 „codicem farsum tumido cothurno“. Es ist kaum eine Entscheidung zu treffen, ob das klassische oder christliche Poesie war; ich möchte allerdings mehr an das erstere denken, da Fortunat von christlichen Gedichten nie in solchen Ausdrücken spricht.

[3]) Das Gedicht wird in der Vita Droctovei (Mabillon acta SS. I, 243) angeführt.

versehenen, zu inschriftlichen Zwecken bestimmt gewesen;[1]) ihr Inhalt sind die hauptsächlichsten Wunder, die Martin verrichtete. Auch das folgende Gedicht handelt über Martin, es besingt seinen Ruhm und empfiehlt das Königspaar Sigibert und Brunhilde, denen es gewidmet ist, dem Schutze des Heiligen. Im nächsten Stück bedenkt Fortunat dasselbe Königspaar mit den üblichen Lobeserhebungen und Wünschen. Als eine gern gesehene Abwechselung bietet sich dann das folgende Gedicht dar. Es ist überschrieben „de navigio suo“ und behandelt in leichtem und gewandtem Tone eine Mosel- und Rheinfahrt von Metz nach Andernach. Fortunat war hier der Begleiter von Childebert und Brunhilde, und wie sehr der Dichter auch durch die lieblichen und rebenbewachsenen Ufer angezogen wurde (ähnlich auch Carm. III, 12), so vergisst er doch nicht, der köstlichen Fische zu gedenken, welche die königliche Tafel auch für ihn abwarf. Aber auch die Musen wurden nicht vergessen, Fortunat beschreibt, wie die Hügel und Berge der Ufer während der Fahrt die süssen Töne musikalischer Instrumente wiedergehallt hätten. Das Gedicht ist eines der hübschesten Stimmungsbilder, die uns der Dichter aufbewahrt hat. — Die zwei nächsten Stücke beziehen sich wieder auf den christlichen Kultus, während uns die folgenden Fortunat als Bittsteller bei einflussreichen Personen für die Befreiung eines Mädchens zeigen. Im folgenden Gedicht empfiehlt Fortunat einen durch fränkisches Land reisenden Italiener dem Schutz der Bischöfe. Unter den letzten sind erwähnenswert das Gedicht an Gregors Mutter Armentaria und die zwei Stücke an den Grafen Sigoald, der einst den aus Italien ankommenden Dichter auf das Geheiss König Sigiberts geleitet hatte.

Das elfte Buch wird ebenfalls mit einem Prosastück eröffnet. Es ist eine Erklärung des christlichen Glaubensbekenntnisses, und zwar im engsten Anschlusse an Rufins expositio symboli verfasst. Alle Gedichte dieses Buches gehören dem beinahe zärtlichen Verhältnisse an, welches den Dichter

[1]) Vgl. Vers 108 „Hic poteris breviter discere mira viri“.

mit seinen Freundinnen Agnes und Radegunde verband. Einige sind Geburtstagspoeme, andre sind Geleitgedichte für Reisen, in den meisten aber stattet der epikuräisch veranlagte Dichter den Damen seinen Dank für Blumen, Früchte oder ganze Mahlzeiten ab. Er gibt sich hier als einen heiter genusssüchtigen Menschen zu erkennen,[1]), dem gutes Essen und Trinken sehr viel galt. Zuweilen wird auch die Darstellung unästhetisch,[2]) denn Fortunat scheut sich gar nicht einzugestehen, dass er die Genüsse dieser Welt zuweilen bis zum Uebermass durchkostete. Auch von einem Rausche erzählt er ganz harmlos, es sei ihm unmöglich gewesen, in dieser Situation, wo er seiner Sinne nicht mehr mächtig war, zu dichten und zu schreiben; denn es habe ihm geschienen, als ob der ganze Tisch von Wein flösse u. s. w. Den Schluss des Buches bilden zwei Gedichte über Reisen des Fortunat, deren eine durch Schiffbruch, die andre durch ausserordentlich strenge Winterkälte gehemmt wurde.

Ausser dieser grossen Gedichtsammlung sind uns aber noch andre Poesieen Fortunats erhalten. Nämlich ein Teil einer Pariser Handschrift[3]) überliefert 31 grössere und kleinere Stücke, die sich sonst nicht vorfinden. Vielleicht gehören sie einer späteren Zeit an und sind verfasst, nachdem die grössere Sammlung schon zusammengestellt war. Wertvoll ist hier besonders das erste und das dritte Stück, die im Namen der Radegunde verfasst wurden[4]) und sich über persönliche Verhältnisse dieser Freundin Fortunats verbreiten. Das erste Ge-

[1]) So schon VII, 14, 25 „Lassavit dando sed non ego lassor edendo“ scil. Persica mala.

[2]) 22ª, 1 „Deliciis variis tumido me ventre tetendi“, wie auch schon VII, 14, 27. Vgl. III, 15, 23 „Ut gaudet corpus cui mitior esca paratur“; III, 27, 3—6.

[3]) Paris. lat. 13048, fol. 38—58. Dieser Teil der Hdschr. stammt aus saec. VIII—IX.

[4]) Denn die Ansicht von Ch. Nisard (Revue historique 37, livr. 73, S. 49 ff.; 41, S. 241 ff. u. a., gesammelt in Ch. Nisard, Le poète Fortunat, Paris 1890), dass beide Gedichte von Radegunde selbst verfasst seien, ist durchaus abzuweisen; vgl. W. Lippert, Ztschr. f. thür. Gesch. u. Alt. N. F. VII, 16—38, Revue critique 1890, N. 50, S. 447.

dicht gehört zu den am meisten gelungenen Fortunats. In wirklich ergreifender Weise lässt hier Radegunde ihre Klagen um die verlorene Heimat und den Tod ihrer Angehörigen ertönen, durch nichts wird uns das jammervolle Geschick der thüringischen Königsfamilie so nahe gebracht. Das Gedicht beginnt mit einer Klage über die Unbeständigkeit menschlichen Glückes. In Asche und Trümmern liegt die stolze Herrlichkeit des thüringischen Königtumes, und fern von der Heimat ist Radegunde fast die einzige Ueberlebende des Geschlechts. Mit Rührung gedenkt sie des zärtlichen und liebevollen Verhältnisses zu ihrem Vetter Amalafried, dem Sohne Hermanfrieds. Schon als Kind hatte sich Radegunde dem etwas älteren Vetter angeschlossen. Jetzt weilte er fern im Osten und Radegunde sucht ihn zurückzurufen; wenigstens mit einem Briefe möge er sie beglücken, damit sie sich sein Bild vormalen könne. Die Liebe besiege doch alles, aber kein Lebenszeichen habe sie von ihm erhalten, obwohl sie ihm so nahe stehe. „Ich weiss nicht einmal," ruft sie bekümmert aus, „in welcher Stadt du weilest; möchte mir doch ein Vogel davon Kunde bringen. Längst würde ich bei dir sein, wenn ich nicht durchs Kloster gebannt wäre. Und wenn ich selbst auf der weiten Reise Schiffbruch erlitte, so hättest du mir doch den Grabhügel aufwerfen können." Radegunde gedenkt dann ihres getöteten Bruders, den sie davon abhielt, zu Amalafried zu gehen; das wurde ihm zum Unheil und die Schwester macht sich die bittersten Vorwürfe und beklagt, dass sie sogar bei seinem Tode fern gewesen sei und ihm nicht den letzten Dienst und die letzte Ehre habe erweisen können. Kein Tag vergehe ihr jetzt ohne Thränen und sie bitte daher den Vetter inständigst, ihr zu schreiben und zugleich von seinen Schwestern Nachricht zu geben. Das ist der Inhalt des tief empfundenen Gedichtes, welches zwar auch stellenweise zur Rhetorik neigt, aber doch für lange Zeit das bedeutendste Produkt in der Elegik bleibt. Einen verwandten Charakter zeigt das dritte Gedicht. Es enthält ebenfalls eine Totenklage, die Fortunat im Auftrag von Radegunde verfasst hat. Der Tod ihres Vetters Amalafried war ihr gemeldet worden und so richtete

Fortunat dies Gedicht in ihrem Namen an den letzten männlichen Spross der Familie, an ihren Neffen Artachis, der entweder ein Sohn Amalafrieds war oder einer von dessen Schwestern entstammte. — Die nächsten drei Gedichte haben es mit der Verwendung für einen Audulf zu thun. Die folgenden kleinen Stücke gehören wieder meist dem Verkehr des Dichters mit Radegunde und Agnes an und sind ohne weitergehendes Interesse.

An dritter Stelle endlich ist ein grösseres Gedicht zu erwähnen, welches handschriftlich dem Fortunat beigelegt wird, sich aber nur in einigen Codices der grossen Sammlung findet. Es handelt über die Jungfrau Maria. Im Anfang wird der Weissagungen des Messias bei Esaias, Jeremias und in den Psalmen gedacht und dann zur Bedeutung der Inkarnation Christi übergegangen. Hierauf wird der Besuch der Maria bei Elisabeth berührt und die Göttlichkeit Christi mit Zeugnissen des alten Bundes in Verbindung gebracht. Dann erst geht der Dichter zum Preise der Maria über. Die mystische Auffassung derselben wird ebenfalls auf Stellen des Alten Testaments gegründet. Nach Beantwortung der Frage, wie die Engel und anderen Grossen der Maria ihre Freude bei der Geburt Christi ausgedrückt hätten, reiht der Dichter eine Menge von schmückenden Beiwörtern und Phrasen zum Ruhme der Himmelskönigin aneinander und gibt dann die Stellung Christi in der Gottheit nach dem orthodoxen Bekenntnis. Hierauf stellt er dar, wie sich die Grossen des Himmels zusammenscharen,[1]) um der Maria Ehre zu erweisen. In köstlichem Schmucke prangt sie, und die Erzengel Michael und Gabriel begrüssen sie mit hohen Worten, denen sich die übrigen Grossen anschliessen. Zum Schlusse wendet sich der Dichter an Maria in den gewöhnlichen Lobeserhebungen und bittet sie um ihren mächtigen Beistand. — Das Gedicht ist eine ziemlich farblose und matte Glorifikation der Maria, es leidet an grossen Schwerfälligkeiten und Wiederholungen und sticht in dieser Beziehung sehr von dem früher besprochenen

[1]) Ganz ähnlich (Vers 267—296) wie VIII, 3, 131—174.

Mariagedicht ab, in welchem viel mehr Leben und Handlung ist. Letzteres steht poetisch ungleich höher, während unser Gedicht mehr eine versifizierte Darstellung von der theologischen Auffassung der Maria bietet, ein guter Teil seiner Verse geht nämlich unmittelbar auf Bibelstellen zurück. Ich halte es für ein theologisches Pendant zu dem früheren Gedichte. Kolorit und Wortschatz sind durchaus fortunatisch, und da das Gedicht auch in alten Handschriften und von Ratramnus von Corbie [1]) dem Fortunat beigelegt wird, so zweifle ich nicht an dessen Autorschaft.

Nicht in den Ausgaben Fortunats steht ein kleines Gedicht von drei Distichen, welches sich in einem Geschichtswerke von Sens erhalten hat und die Königin Theudechilde als Begründerin eines Klosters preist. [2]) Ausserdem glaube ich, dass nicht wenige der Gedichte, welche in der bekannten gallischen Inschriftensammlung aufbewahrt werden, [3]) von Fortunat stammen. Die fünf ersten dieser Gedichte scheinen Florus von Lyon anzugehören, [4]) doch andere Stücke (die Epitaphien der Caretene, des Pentagathus, der Silvia und des Chlodomer und Chlotar) zeigen eine solche nahe Verwandtschaft mit den Grabschriften Fortunats, [5]) dass man sie ihm unbedenklich zuschreiben kann, zumal sich keine chronologischen Schwierigkeiten ergeben. — Endlich ist zu beachten, dass dem Fortunat von Paulus Diaconus „hymni singularium festivitatum“ zugeschrieben werden, was von Trittenheim zu „hymnorum LXXVII lib. I“ erweitert worden ist. [6]) Natürlich ist die Notiz bei Paulus nicht von der Hand zu weisen und da sich in verschiedenen Breviarien Hymnen mit dem Namen Fortunats finden, [7]) so wird man an seiner Autorschaft fest-

---

[1]) De nativit. domini bei d'Achery Spicileg. I, 60.

[2]) Wiener S.-B. CXXI, VII, 3; vgl. Rhein. Mus. 44, 547.

[3]) Abgedruckt bei Peiper, Alcimi Aviti opp. p. 183 ff.

[4]) Dümmler, Poetae lat. aevi Carol. II, 547 f. N. XVII—XXI.

[5]) Eine Reihe ähnlicher Stellen s. Ztschr. f. österr. Gymn. 1886, S. 252 unter Alcimus Avitus app.

[6]) Paul. Diac. hist. Langobard. II. 13. Trithemius (ed. 1546) p. 98.

[7]) Zuletzt gedruckt bei Leo C. spur. IV—X, p. 382 ff.

halten müssen, falls nicht andre Gründe dagegen sprechen. Die in Frage kommenden Gedichte sind nun meist streng metrisch gebaut und beobachten die Quantität, aber selten nur zeigt sich Widerstreit von Wort- und Versaccent. Und da auch der Reim durchgeführt ist, so spricht alles zu gunsten Fortunats. Vier Hymnen sind im jambischen Dimeter und einer in demselben, aber katalektischen Masse verfasst. Der sechste besteht abwechselnd aus vollen und katalektischen trochäischen Dimetern,[1]) während der siebente (9) ein rhythmisches Gefüge darstellt, dessen Verse aus sechs Silben bestehen, deren drei betont sind. Die Stoffe der einzelnen Hymnen sind folgende: Der erste geht auf die Taufe, der zweite auf die Salbung, der folgende ist zu Ehren des hl. Dionysius verfasst, der vierte feiert die Geburt Christi. Der nächste ist das bekannte Gedicht „Quem terra pontus aethera", welches in schöner und schwungvoller Weise Christus und seine Mutter preist. Auch der sechste Hymnus dient der Verherrlichung der Maria, der siebente scheint nur Fragment zu sein. Fortunat tritt uns in diesen Hymnen von einer für den Kleriker viel vorteilhafteren Seite entgegen, als dies in vielen anderen Gedichten der Fall ist; hier ist nichts von seiner Weltlust und der so oft vorgetragenen Freude am Genuss zu spüren.

Die Sprache in Fortunats Gedichten ist lebendig und mannigfaltig. Sie enthält allerdings mancherlei Fremdartiges, gallische Provinzialismen laufen unter und volkstümliche Formen sind nichts seltenes. Viele Barbarismen mögen auch durch die Handschriften verwischt sein, was ich mindestens bezüglich der durchaus geglätteten Orthographie glaube. Uebrigens ist Fortunat auch als Sprachbildner aufgetreten, denn viele der bei ihm zuerst beobachteten Wörter mögen auf ihn zurückgehen. Besonders beliebt sind bei unserem Dichter asyndetische Häufungen,[2]) Wortspiele[3]) und die Alliteration.[4])

---

[1]) Hier zeigt sich der später so häufige Binnenreim; 5, 15 Consecrare tu dignare, 17 Hoc olivum signum vivum; vgl. Vers 23. 29.

[2]) Vgl. den Index bei Leo s. v. copulatio. Hierzu kommen noch besonders: I, 15, 103. II, 12, 3. 16, 59. III, 8, 17 ff. 9, 23. 14, 15. IV,

Ausserdem aber zeigt sich der Reim in seinen verschiedenen Formen in einer Ausdehnung, wie sie nur selten auftritt, nämlich fast der dritte Teil der Verse ist gereimt.[1])

§ 3. Radegunde. Dynamius. Bertechramnus. Chilperich.

Aus den Gedichten Fortunats lernen wir noch einige hervorragende Leute im Frankenreich kennen, die sich mit Poesie beschäftigt haben, von denen uns aber nichts erhalten ist. Zunächst tritt Radegunde selbst als Dichterin hervor, wenn auch die erwähnte Hypothese Nisards, dass die Freundin Fortunats als Verfasserin der Thüringergedichte anzusehen

---

3, 9 ff. 5, 9. 10, 11 ff. V, 6, 27. VI, 1, 110. 1[a], 23. 37. 3, 9. 6, 112. 151. 205. 219. 275. 306. VII, 4, 11 f. 15. 12, 25. 41. 17, 11. VIII, 3, 21. 99. 127. 195. 237. IX, 1, 73. XI. 6. 2. 25, 17. app. 2, 45, 84. 12, 7. V. Mart. praef. 23. I, 164. 210. II, 74—81. 106. 180. 397 u. s. w.

[3]) Vgl. I, 1, 9. 8, 3. 20, 4. 6. II, 6, 3. 9, 38. 15, 10. III, 6, 44. 7, 27. 30 u. s. f., besonders App. 5, 1—10 und Vita Martini I, 19. 99. 347. 508. II, 329 u. s. w.

[4]) Vgl. I, 1, 3. 5, 5 f. 9, 9. 13, 11. Vita Mart. I, 506 etc.

[1]) Wir besitzen von Fortunat insgesamt 6292 Hexameter und 3774 Pentameter. Von den ersteren sind 1157 leoninisch (cf. X, 17, 35. app. 5, 9) und 480 anders gereimt (cf. III, 23[a], 15. VI, 1, 54. 115. 5, 219. VII, 9, 1. VIII, 3, 41. 4, 15. Vita Mart. I, 307. II, 379. III, 125. 417. 461. IV, 370. 396. 605). Bei 1092 Pentametern reimt die erste Hälfte mit der zweiten, während in 222 von den 3774 Distichen Endreim zwischen Hexameter und Pentameter besteht. Oefters durchzieht derselbe Reim ausserdem das ganze Distichon, so III, 14, 5 f. 15, 25 f. 22[a], 7 f. 26, 11 f. 30, 11 f. IV, 4, 13 f. 7, 15 f. 12, 17 f. 26, 111 f. 139 f. 27, 21 f. V, 2, 67 f. 3. 39 f. VI, 5, 327 f. 10, 1 f. VII, 8, 3 f. 43 f. 12, 71 f. 93 f. 95 f. 21, 7 f. VIII, 1, 45 f. 7, 9 f. IX, 5, 5 f. 13, 3 f. X, 6, 77 f. 12[c], 7 f. XI, 23, 11 f. app. 2, 39 f. spur. I, 191 f. 291 f. 351 f. Paarweise findet sich der Endreim in den hexametrischen Gedichten (2517 Verse) an 162, zu dritt an 21, zu viert an vier Stellen (V. Mart. I, 179. 305. IV, 60. 572), zu fünft an einer Stelle (V. Mart. III, 296); hierzu ist besonders zu vergleichen VI, 1, 72 f. V. Mart. I, 233 f. II, 431 f. 440 f. III, 470 f. IV, 166 f. 574 f. 579 f. spur. 3, 16 f. — Man erkennt hieraus, dass der Reim bei Fortunat durchaus zur feststehenden poetischen Form gehört, er tritt überdies oft in ziemlich störender Weise auf.

sei, ganz unhaltbar ist. Fortunat erbittet sich nämlich App. 15, 6 als Gegengabe für sein Gedicht einige Verse von Radegunde. Und in einem zweiten Gedichte (App. 31, 1 ff.) führt er aus, dass er auf kleinen Täfelchen [1]) schon Gedichte von Radegunde empfangen habe, und dass ihm diese geistige Speise lieber sei, als die köstlichsten Mahlzeiten, die sie ihm bereite. Es ist danach wohl möglich, dass Radegunde auch ihre Gaben, die sie an Fortunat richtete, öfters mit einigen Versen begleitet hat, wie das ihr poetischer Freund wohl niemals versäumte.

Ein zweiter Poet des Frankenreiches ist Dynamius von Massilia, nach Gregor von Tours (VI, 7) der Leiter der Provence. Fortunat beklagt sich Carm. VI, 9 bei ihm, dass sie nun schon zwei Jahre getrennt lebten und dass er ein Gedicht von ihm sehnlich erwarte. [2]) In einem zweiten Gedicht bemerkt Fortunat, dass er sich bei der grossen Sommerhitze zur Ader gelassen habe, dass ihn aber der Zustand des Dynamius mehr interessiere als sein eigener. Denn seit der Zeit, als er ihn zuerst gesehen, habe er Freundschaft für ihn gefühlt. Auch habe er kürzlich des Dynamius Verse unter anderem Namen gelesen, durch welche er sich auf dem Erdkreise berühmt mache. Sonst kennen wir Dynamius noch aus dem citatenreichen Büchlein de dubiis nominibus, wo ein Vers angeführt wird [3]) „laeta sedens filomella fronde". Dieser Vers ist einer alkäischen Ode entnommen, die wohl eine Naturschilderung enthielt. Ausserdem liegt uns noch die Grabschrift des Dynamius und seiner Gemahlin Eucheria vor. [4]) Dies Gedicht ist ganz in der Weise Fortunats gehalten, so dass man denken könnte, Fortunat habe es für den gleichnamigen Enkel des Dynamius verfasst, der sich Vs. 21 als Autor nennt; doch

[1]) Natürlich können auf den „breves tabulae" keine langen Gedichte gestanden haben; Fortunat schätzt nur diese kleinen Gaben hoch und deshalb nennt er sie „magna".

[2]) Carm. VI, 9, 17 „verba dares de fonte refusa loquaci". Ueber Dynamius vgl. Hist. litt. III, 457. Bähr S. 144. Teuffel § 491, 12.

[3]) Gramm. lat. ed. Keil V, 579, 13 „ut Dynamius".

[4]) Alcimi Aviti opp. ed. Peiper p. 194 N. XXI.

die vielfachen Verstösse gegen die Prosodie lassen dies kaum glaubhaft erscheinen. Uebrigens könnte diese Eucheria [1]) jene „poetria“ sein, welche das sonderbare Gedicht Anth. lat. 390 R. verfasst hat, wo in 15 Distichen allerhand unvereinbare Gegensätze nahe gebracht werden. Die in diesem Gedicht so häufigen barbarischen Worte sprechen für seine späte Abfassung, und Julian von Toledo kann natürlich ebensogut den Vers aus einer gallischen wie von einer spanischen Dichterin citieren. Da nun ausserdem Vers 9 mit den Worten „Lenconico aere“ auf das Eisen von Langres angespielt wird, so dürfte das Vaterland der Dichterin ohne Zweifel Gallien sein, wodurch meine Ansicht grössere Wahrscheinlichkeit erhält.

An dritter Stelle ist der Bischof Bertechramnus zu nennen. Wir besitzen noch zwei Gedichte,[2]) die Fortunat an ihn gerichtet hat. Im ersten schildert der Dichter einen sehr gewöhnlichen Vorfall, nämlich dass ihn Bertechramnus einst auf seinen Wagen (raeda) genommen habe, als er zu Pferde sass. Im zweiten meldet Fortunat dem Bischofe, dass er seine Gedichte (epigrammata) erhalten habe. Beim Lesen derselben habe er geglaubt, auf dem stürmischen Meere sich zu befinden, so wuchtig seien ihm die Verse vorgekommen; zugleich aber seien sie so zierlich, dass man auf dem trajanischen Forum keine besseren hören könne. Doch habe er darin öfters Verse aus früheren Dichtern entdeckt und manchmal sei eine Silbe zu viel darin enthalten oder eine falsche Messung untergelaufen. So haben wir es bei Bertechramnus wohl mit centonenartigen Gedichten zu thun, in welchen die metrischen Gesetze oft verletzt wurden.

Endlich ist der König Chilperich als Dichter zu erwähnen. Genaueres wissen wir über ihn aus Gregor von Tours, der an zwei Stellen (V, 44. VI, 46) erzählt, dass Chilperich den

---

[1]) Dass Eucheria im Epitaph nicht als Dichterin gepriesen wird, ist kein Gegenbeweis, denn auch über Dynamius, als Dichter, schweigt der Verfasser. Auch das ist ein Grund dafür, dass Fortunat nicht der Verfasser sein dürfte, er hätte das eloquium und den Dichterruhm sicher erhoben.

[2]) Carm. III, 17 und 18. Zu Bertechramnus vgl. Teuffel § 491, 12.

Sedulius nachgeahmt habe, indem er zwei Werke verfasste. Das kann nur so verstanden werden, dass der König denselben Stoff in Prosa wie in Poesie behandelt hat, wie das Carmen und Opus Paschale des Sedulius. Doch, setzt Gregor hinzu, konnte er keine richtigen Verse machen, indem er kurze statt langer Silben und umgekehrt setzte. Ausserdem habe er Hymnen gedichtet. Fortunat bezeugt Carm. IX, 2, 110, dass der König gedichtet hat.[1]) Ob wir nun dem Gregor bezüglich seines Tadels unbedingt trauen dürfen, möchte ich bezweifeln. Bei dem geringen litterarischen Verständnis des Bischofs könnte man immer annehmen, dass König Chilperich gar keine metrischen Gedichte beabsichtigt, sondern vielmehr sich in rhythmischen Hexametern — denn an solche wird wohl nur zu denken sein — versucht hat. Fortunat geht über diesen Mangel ruhig hinweg, da er ja einen König betraf, er rühmt sogar die Glätte seiner Verse. Sehr zweifelhaft dagegen steht es mit dem von Aimoin[2]) überlieferten Epitaphium S. Germani, welches von Chilperich verfasst sein soll. Wahrscheinlich gehört das Gedicht erst späterer Zeit an.

§ 4. Das Gedicht auf Faro von Meaux.

Wattenbach I, 107. Ausgaben: Mabillon acta SS. II, 590. Du Méril, poés. popul. lat. antér. au XII^{e} siècle p. 239; vgl. La Ravallière, poésies du roi de Navarre I, 193.

Der Biograph Faros von Meaux namens Hildegar berichtet von seinem Helden, dass man Lieder im Volke auf ihn gesungen habe. Er hatte sich nämlich bei dem Kriege Chlotars II. gegen die Sachsen im Jahre 622 das Verdienst erworben, die Gesandten der Sachsen vor den Mordplänen des Frankenkönigs zu beschützen. So hinterliess er ein dankbares

[1]) „Cuius . . | . . carmina lima polit.“ Zu Chilperich vgl. Teuffel § 477, 9. G. Kaufmann, Deutsche Geschichte II, 144. Hist. litt. III, 338.

[2]) Hist. Franc. III, 16 (Migne 72, 78); gedruckt auch bei Mabillon acta SS. I, 233 und in Acta SS. Mai VI, 787.

Andenken und das Volk feierte ihn im Liede.[1]) Bruchstücke eines solchen fränkischen Volksliedes bewahrt nun Hildegar auf, aber nicht in der Ursprache, sondern in lateinischer Uebersetzung; denn zweifellos ist das Lied ursprünglich fränkisch gewesen, die Frauen, welche es unter Tänzen sangen, haben schwerlich lateinischen Text gesprochen. So erklärt sich auch die für die lateinische Poesie so ganz unregelmässige und abweichende Form des Liedes. Es sind uns acht Verse erhalten, deren Silbenzahl zwischen acht und achtzehn schwankt. Die Verse stehen auch ausserhalb jeder Metrik oder Rhythmik, es lässt sich hier kein Schema für Hebungen aufstellen. Nur die Endreime auf onum und orum lassen uns überhaupt diese Zeilen als Verse erkennen, jedenfalls sind sie beabsichtigt. Ob nun dieser Reim original oder erst durch den Uebersetzer hinzugekommen ist, dürfte nicht zu entscheiden sein, doch möchte ich mich eher zum letzteren bekennen, Hildegar mag an Stelle der Alliteration den in der volkstümlichen lateinischen Poesie so gewöhnlichen Endreim gesetzt haben. — Erhalten ist von dem Gedichte der Anhang „De Chlotario est canere rege Francorum" und ein Stück aus dem Schluss. Wahrscheinlich hat das Lied in der Hauptsache den fränkischen Sieg besungen und erst gegen das Ende ist die christliche Milde Faros gepriesen worden.

§ 5. Versus de Asia et de universi mundi rota.

Wattenbach I, 106. Ebert I, 610. Teuffel § 497, 6. Ausgaben: G. H. Pertz, Abhandl. d. Berl. Akad. 1845, S. 253 ff. (1847). Th. Wright, Anecdota p. 101 ff. Handschriften: Sangall. 2 s. VIII. Leidensis Voss. Q. 69. Parisinus lat. 5091. Monacensis lat. 903.

Unter obigem Namen wird uns in mehreren Handschriften ein rhythmisches Gedicht von 43 Strophen zu je drei Versen

[1]) Ex qua victoria carmen publicum iuxta rusticitatem per omnium pene volitabat ora ita canentium feminaeque choros inde plaudendo componebant . . . hoc enim rustico carmine placuit ostendere quantum ab omnibus celeberrimus habebatur.

überliefert. Es stammt wahrscheinlich noch aus dem 7. Jahrhundert, denn in der ältesten Handschrift, welche dem 8. Jahrhundert angehört, ist der Inhalt schon völlig verwirrt und entstellt.[1]) Der Stoff ist fast lediglich Isidors Origines entnommen, der Dichter hat Orig. XIV, 3 und einige andre Stellen in Verse gebracht. Das Gedicht ist in verwirrter Fassung und lückenhaft überliefert, die Beschreibung Afrikas fehlt fast ganz. Jedenfalls gehörte der Dichter dem Frankenreiche an, er behandelt dasselbe am ausführlichsten. Nach einer Vermutung Dümmlers[2]) könnte es der anderweit bekannte Dichter Theodofrid gewesen sein. Dieser war Abt des burgundischen Klosters Luxeuil und die Burgunder erfreuen sich auch in unserem Gedicht besonderer Bevorzugung.

Ohne Zweifel war der Dichter ein Geistlicher, er beschreibt das Paradies genau nach dem Vorgange Isidors und gibt auch sonst kurze Notizen (Vers 54. 69), aus denen sein Stand hervorgeht; er erwähnt, dass die Bewohner Germaniens des Heiles noch nicht teilhaftig seien und dass sich die Franken zum Christentum bekehrt hätten. Das Gedicht schliesst sich nach Inhalt und Wortlaut aufs engste an Isidor an, nur von Franken und Burgundern weiss es einiges neue zu berichten. Wir gehen wohl mit der Annahme nicht fehl, dass es zu Schulzwecken abgefasst wurde, da sich die Verse dem Gedächtnis besser einprägen sollten als Isidors Prosa. Die Verse sind die in jener Zeit üblichen Langzeilen von 15 Silben mit einer Cäsur nach der achten Silbe. Silbenmessung findet nicht statt, und man kann daher die Verse schlechterdings nicht als trochäische Tetrameter bezeichnen; sie sind nach dem Wortaccent zu sprechen und gehören also unter die Rhythmen.

---

[1]) Damit stimmt auch der Inhalt von Vers 52 ff., wo die Bewohner Germaniens noch als Heiden erscheinen.

[2]) Haupts Zeitschr. f. deutsches Altertum 23, 180.

§ 6. Theodofrids Gedicht über die sechs Weltalter.

Wattenbach I, 107. Ebert I, 611, Anm. 5. Handschrift: Sangall 2 s. VIII. Ausgabe: Haupts Ztschr. f. deutsch. Altertum 22, 423 von Dümmler, vgl. 23, 180 f.

Von einem Dichter, der sich Theodofrid nennt, besitzen wir einen abecedarischen Rhythmus von 25 Strophen zu je vier Versen. Die Verse enthalten meist zwölf Silben und die einzige Regelmässigkeit in ihnen besteht darin, dass jedesmal die vorletzte Silbe kurz ist; dadurch erhält es den Anschein, als ob sie jambische Senare wären, doch es sind eben Rhythmen, allerdings mit Beobachtung der Quantität wenigstens einer Silbe. Der Inhalt der Verse zeigt die Uebernahme einer müssigen chronologischen Spielerei, die von Isidor erfunden ist. Dieser teilt nämlich [1]) die Zeit von der Erschaffung der Welt in sechs Abschnitte, die er Weltalter nennt. Das erste reicht bis auf die Sündflut, das zweite bis Abraham, das dritte bis David, das vierte bis Nebukadnezar, das fünfte bis zur Geburt Christi, während das sechste die Gegenwart umfasst. Dieses Schema behält also unser Dichter bei und den Stoff zur Ausfüllung geben ihm die historischen Ereignisse aus dem alten und neuen Bunde. Manches entnimmt er unmittelbar aus der Bibel, in anderem schliesst er sich Isidor an. Andre Quellen sind nicht benutzt und es findet keinerlei Anlehnung an frühere christliche Dichter statt. So ist der Stoff dürftig genug erzählt und die Form ist im höchsten Masse barbarisch.[2]) Da nun das Gedicht fränkischen Ursprungs ist und ein Theodofrid im 7. Jahrhundert als Abt und später als Bischof im Frankenreiche nachgewiesen ist, so ist wohl kaum

[1]) Orig. V, 38. Chronicon, prima aetas saeculi etc. Commentar. in genes. c. 3.

[2]) Die Casus werden oft nicht mehr unterschieden, z. B. 6, 1 ad domino; 7, 2 cum omni genus; 14, 3 ante domino; 18, 3 diripit thesauribus; 22, 1 Virtutem suam suscitavit Lazarum u. s. w.

daran zu zweifeln, dass dieser Theodofrid unser Dichter war. Auch die Sprache des Gedichts stimmt vollständig zu der grossen Barbarei des ausgehenden Merowingerreiches.

§ 7. Victorinus' Gedicht „de lege Domini".

A. Mai, class. auct. V, 382. Bähr, S. 120 f. Hückstädt, das pseudotertullianische Gedicht adv. Marcionem (1875), S. 54. Reifferscheid, Bibl. Ital. I, 393. Handschrift: Vatic. Reg. 582 s. IX—X. W. Brandes, zwei Victoringedichte des Vatic. Regin. 582 und das Carmen advers. Marcionitas, Wiener Studien XII, 310.[1])

Unter dem Namen des Victorinus wird uns ein Gedicht von 323 Hexametern überliefert, welches erst ganz kürzlich durch Brandes in die Litteraturgeschichte eingeführt ist. Es zerfällt in zwei Teile von je 216 und 107 Versen. Das erste Stück hat die Unterschrift „de lege Domini" und behandelt die biblischen Ereignisse bis auf Esra, die Aufschrift des zweiten lautet „de nativitate sive passione vel resurrectione Domini". Hier wird die Geschichte Christi von seiner Geburt bis zur Auferstehung dargestellt. Diese Dichtung genügt auch den bescheidensten Ansprüchen in keiner Beziehung, man kann sich kaum etwas unvollendeteres und roheres denken; äusserlich ungelenk und hölzern registriert sie nur in der allerdürftigsten Weise den reichen Stoff, dessen einzelne Teile meist ohne jede logische Verbindung aneinandergereiht werden. Es hat sich herausgestellt, dass das Gedicht eine elende Zusammenstoppelung von Versen früherer christlicher Dichter ist. Am stärksten hierbei ist das Gedicht „adversus Marcionitas" beteiligt, aus welchem in der ersten Hälfte 156 Verse mehr oder minder stammen. Diese Verse sind vielfach wörtlich entnommen, so dass sie zuweilen von Wert für die Ueberlieferung jenes Gedichtes sind,[2]) für welches ja heute die handschrift-

---

[1]) W. Brandes stellte mir die Kopie einer von Eggers gefertigten Abschrift des ganzen Gedichtes freundlichst zur Verfügung.

[2]) Vgl. Brandes a. a. O. S. 314 ff.

liche Grundlage fehlt. Bedeutend weniger Verse, nämlich 20, lassen sich in dem zweiten Teile erkennen, die auf das genannte Gedicht zurückgehen. Ausserdem hat Brandes nachgewiesen, dass Vers 14 f. dem Gedicht an Flavius Felix de iudicio Domini (60. 59) entstammen. Als Vervollständigung für die Centonenarbeit des Verfassers sei hier weiter bemerkt, dass die Verse 240 f. und (243) 244 f. aus dem Carmen de evangelio genommen sind, welches die Herausgeber Pitra und Peiper einem Hilarius zuschreiben,[1]) und zwar 8. 11. (21) 22 f. Da das Carmen de evangelio unvollständig erhalten ist, so können natürlich noch mehr Verse aus ihm genommen sein. Ueberhaupt macht das Gedicht Victorins den Eindruck, als ob es gänzlich nur Cento sei; die übrigen Verse können ganz gut andern christlichen Dichtungen entnommen sein, die uns nicht mehr vorliegen.[2]) Höchst wahrscheinlich ist das Machwerk in Gallien entstanden, da die Handschrift, welche es überliefert, ausschliesslich gallische Dichtungen enthält. Die Entstehungszeit dürfte das 7. oder 8. Jahrhundert sein, da der oben genannte Flavius Felix im Anfange von saec. VI lebte und die überaus rohe Sprache[3]) und Technik des Gedichtes verbietet, es der eigentlich karolingischen Poesie zuzurechnen. Nicht wenig von diesem Tadel ist übrigens auf Rechnung des Carmen adversus Marcionitas zu setzen, aber es bleiben doch genug Verse übrig, um aus ihnen Schlüsse auf des Dichters Befähigung zu ziehen, falls sie wirklich von demselben stammen. Diese Verse verraten ganz die Barbarei und den Verfall einer späten Zeit. Vielfach hat der Wortaccent die Quantität überwunden, unbetonte Silben werden meist kurz gebraucht und der Hiatus ist ganz gewöhnlich. Mai hatte in dem von

---

[1]) Pitra, Spicileg. Solesmense I, 167. Peiper, Cypriani heptateuchos p. 270. Aus Victorin. Vers 245 ergibt sich, dass Hilar. 23 „sepulchrum" zu schreiben ist, wie Pitra schon vermutet hatte.

[2]) Vers 270 zeigt enge Berührung mit Sedul. C. P. II, 216, Vers 257 mit ib. II, 148 f., 107 f. mit V, 436 ff.

[3]) Vgl. Vers 40 servatur in altera gente, Vers 44 successit in extera terra.

ihm veröffentlichten zweiten Teile diese Fehler möglichst zu verbessern gesucht und daher nicht wenig Eigentümlichkeiten jener Dichtung ganz verwischt.[1])

[1]) S. hierüber Brandes a. a. O. S. 312. — Leoninischer Reim zeigt sich in 26 Versen, anders gereimt sind 35 Verse (vgl. besonders Vers 20 und 37). Paarweise findet sich der Endreim an acht Stellen. Vers 43 ist ein Pentameter; monosyllabischen Ausgang haben zwei Verse.

Kapitel IV.

Die christliche Dichtung der Iren und Angelsachsen vom 6. bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts.

Im 5. Jahrhundert war das Christentum nach Irland gelangt, durch Patricius wurde es auf der Insel ausgebreitet. Bald gehörten die Iren zu den eifrigsten Anhängern der neuen Religion und die Thätigkeit der irischen Kirche ist nach vielen Richtungen hin eine sehr bedeutende gewesen. Allerdings überwog hier der praktische Gesichtspunkt alles andre und bei der geringen Ausbreitung, welche die lateinische Sprache auf der Insel besass, erscheint es nicht auffällig, dass die christliche Litteratur jener frühen Zeit in Irland verhältnismässig wenig umfassend ist. Und die Iren wurden frühzeitig aus ihrer Missionsthätigkeit durch die Angelsachsen verdrängt, welche erst gegen das Ende des 6. Jahrhunderts mit dem Christentum bekannt wurden und sehr bald eine grossartige Wirksamkeit innerhalb der Kirche entfaltet haben. Wie früher die Iren, durchzogen jetzt angelsächsische Geistliche das Festland, bekehrten die Heiden und gründeten christliche Niederlassungen. Die Sicherheit des Bestandes dieser Niederlassungen beruhte vor allem auf dem engen Bund, welchen die angelsächsische Kirche mit Rom geschlossen hatte; dadurch war sie der irischen entschieden überlegen und sie übertrug ihre gefestete und geschlossene Organisation auch in die Fremde. Am unmittelbarsten freilich haben die Angelsachsen durch ihre litterarischen Leistungen Einfluss auf West- und Mitteleuropa

gewonnen. Sie sind nie in die Barbarei verfallen, in welcher Italien und das Frankenreich damals gefesselt lagen, in reger Wechselwirkung mit den Westgoten Spaniens wurden sie nach deren Unterjochung durch die Mauren die eigentlichen Lehrer des Abendlandes. Der wissenschaftliche Sinn erhielt sich bei ihnen rege und litterarische Charaktere wie Aldhelm, Bonifaz und vor allem Baeda haben die geistige Entwickelung des ganzen späteren Mittelalters in nicht geringem Grade beeinflusst.

§ 1. Das Gedicht über den „Kanon evangeliorum“.

Handschrift der Oettingen-Wallersteinschen Bibliothek zu Maihingen s. VI—VII. Ausgaben: Alchwini opp. ed. Quercetanus p. 1686. Alcuini opp. ed. Froben II, 204; ed. Dümmler, Anzeiger d. german. Mus. 1879, Sp. 84 ff. Vgl. Wattenbach, Anz. d. germ. Mus. 1869, Sp. 289 f. und Du Méril, poés. pop. lat. antér. au XII^e siècle, p. 85 n.

Die oben erwähnte Handschrift, die in irischen Zügen geschrieben ist, enthält ein merkwürdiges Gedicht, welches den Kanon evangeliorum des Eusebius behandelt. Es besteht aus rhythmischen Versen, die in Strophen von vier und zwei Versen eingeteilt sind. Die Verse enthalten zumeist 11 Silben und zeigen nach der vierten Silbe eine Art Cäsur. Die einzelnen Verse der Strophen reimen gewöhnlich auf eine Silbe, doch findet sich auch zweisilbiger Reim, besonders am Ende des Gedichtes. Der Inhalt ist sonderbar. Die vier Tiere aus Apoc. 4, 7, die ja auch die Symbole der Evangelisten geworden sind, werden in den 13 Teilen des Gedichtes in verschiedener Zusammenstellung eingeführt, und zwar so, dass sie stets eine Anzahl Kapitel miteinander reden. Die Summe dieser Kapitel beträgt 650. Jedenfalls gehen diese Zahlen auf eine bestimmte Einteilung der evangelischen Bücher zurück, doch scheinen sie mit der Bedeutung der griechischen Zahlzeichen, die ja mehrfach typologisch angewandt werden, nichts gemein zu haben.

§ 2. Das Antiphonarium von Bangor.

Ebert I, 621 f. Wattenbach I, 112. Muratori, Anecdota etc. IV, 119—159. Daniel, thesaurus hymnologicus I. A. Peyron, Ciceronis orat. fragm. S. 224 ff. (1824). Handschrift: Ambrosianus C. 10 s. VII.

Einen besseren Einblick in die poetische Thätigkeit der Iren gewährt jenes uralte Antiphonar von Bangor (Benchuir), welches erst durch Muratori bekannt wurde. Es enthält die in jenem Kloster während des 6. und 7. Jahrhunderts üblichen Hymnen und Antiphonen. Die Mehrzahl derselben ist auch anderwärts nachweisbar und hat fremden Ursprung.[1] Wir betrachten nur diejenigen, die unzweifelhaft aus dem irischen Kloster stammen. Da ist zunächst ein langer abecedarischer Hymnus auf Comgill, den Lehrer Columbans. Das Gedicht zählt 245 Verse, und zwar sind es rhythmische Achtsilbler, je acht bilden eine Strophe, nur die beiden ersten Strophen (A und B) besitzen 10 Verse.[2] Ausserdem haben die Strophen regelmässigen Kehrreim, der in der ersten und letzten aus vier gereimten Achtsilblern besteht, sich aber in den übrigen Strophen auf zwei Verse beschränkt. Im allgemeinen reimen die Verse jeder Strophe aufeinander, zuweilen sogar auf zwei Silben, doch es kommen Ausnahmen vor (O, P und S). Sonst bemüht sich der Dichter, die abecedarische Anlage möglichst zu wahren; bei den Strophen A und D ist ihm das auch geglückt, sonst aber lautet der betreffende Buchstabe höchstens dreimal an und in den Strophen M, N, P, T, Y, Z ist das überhaupt unberücksichtigt geblieben. Inhaltlich ist das Gedicht eigentlich leer, denn der ganze Hymnus behan-

[1] So der erste Hymnus „Hymnum dicat turba fratrum hymnum cantus personet“, der hier dem Hilarius beigelegt wird, was zu beachten ist.

[2] Unrichtig ist es, wenn Ebert I, 622 auch von 15 Versen redet. Allerdings scheint Strophe H eine solche Anzahl zu besitzen, doch bilden die letzten 7 Verse eine eigene Strophe (J) und ein Vers scheint ausgefallen zu sein, so dass die richtige Zahl auch hier vorhanden ist.

delt nur die geistigen Eigenschaften Comgills. Der Dichter preist den religiösen Sinn des Abtes, seine Kenntnisse in der hl. Schrift und sein christliches Leben, allen wird er als Vorbild hingestellt. — Ein zweiter abecedarischer Hymnus erhebt in ähnlicher Weise den Camelacus Cumiensis, der ebenfalls schon gestorben war und den der Dichter in Abrahams Schoss versetzt. Der Hymnus zählt 24 Verse, von denen 21 mit A—X anfangen, die drei letzten sind analphabetisch. Die Verse selbst sind abwechselnde Acht- und Siebensilbler, je ein Paar würde also den eigentlichen rhythmischen Vers von 15 Silben ergeben. Sonst ist zu bemerken, dass der Reim mehr zufällig und nicht gesucht auftritt. — Dagegen ist der Reim völlig durchgeführt in den Versiculi familiae Benchuir (p. 156). Dies Gedicht besteht aus 41 rhythmisch gebauten Versen von je sieben Silben und ist in 10 Strophen eingeteilt; der Anfangsvers wird am Schluss wiederholt. Alle Verse ohne Ausnahme reimen auf a und ausserdem geht der erste und dritte, sowie der zweite und vierte Vers jeder Strophe auf zweisilbigen Reim aus, der also hier überschlagend ist. So finden wir hier allgemeinen Reim wie in Augustins Gedicht gegen die Donatisten und wie bei Commodian, er ist aber mit besonderem Versreim verbunden, und das ist eine ganz neue Erscheinung. Das Gedicht selbst besteht lediglich aus aneinander gereihten Lobeserhebungen auf das Kloster Bangor. — An letzter Stelle endlich ist ein rhythmisches Gedicht von 50 Achtsilblern (eingerechnet die Kehrreime) zu erwähnen, Memoria abbatum nostrorum. Die erste Strophe umfasst zehn, die übrigen fünf haben acht Verse; davon entfallen bei den fünf ersten Strophen je zwei Verse auf den Kehrreim. In der ersten und letzten reimen alle Verse auf a, in der zweiten und dritten auf um, in den beiden übrigen auf us. Das Gedicht bietet eine kurze Aufzählung der Aebte Bangors von Comgill bis auf Cronanus II., der wahrscheinlich um das Jahr 660 dem Kloster vorstand. Zu jener Zeit ist das Gedicht geschrieben, da Cronanus als lebend erwähnt wird. — Die Sprache dieser Dichtungen bewegt sich ganz in dem gewöhnlichen panegyrischen Tone des Hymnus auf Per-

sonen. Zuweilen suchen die Dichter mit griechischen Worten zu prunken, [1]) was auf eine gewisse Kenntnis dieser Sprache hinweist.

§ 3. Versus Scoti de Alfabeto.

Teuffel § 500, 4. Handschriften: Leidensis Voss. Q. L. 33 s. X. Mus. Britannici 12. C. XXIII s. X. Cantabrig. univ. G. g. V. 35 s. XI. Parisin. 2773 s. XI. Ausgaben: Wright and Halliwell, reliquiae antiquae I, 164. L. Müller, Rhein. Mus. 20, 357 (22, 500). Baehrens P. L. M. V, 375. — Bücheler, Rhein. Mus. 36, 340.

Wir kommen in unsrem Gebiete hier zum erstenmal auf Rätseldichtung zu sprechen. Die Rätsel des Symphosius stammen wohl noch von einem heidnischen Verfasser, und die des Cod. Bernensis 611 sind zwar unzweifelhaft christlicher Abstammung, behandeln aber nirgends christliche Stoffe. Hier haben wir von einem irischen Dichter zu handeln, welcher etwa zur Zeit Aldhelms gelebt hat und die Buchstaben des Alphabets zum Gegenstand von Rätseln machte. Er hat die Sache so angefasst, dass er die verschiedensten Deutungen und Anwendungen der einzelnen Buchstaben als Merkmale angibt und zwar unter Zuhilfenahme ihrer griechischen Benennungen (vgl. 2. 6. 31. 60. 64. 67); auch zeigt sich bei ihm eine Spur von Kenntnis des Hebräischen (vgl. 17). Die Rätsel selbst sind jedenfalls dem Symphosius nachgebildet, da sie ganz an dessen Weise erinnern und ebenfalls aus drei Versen bestehen; auch finden sich wörtliche Anlehnungen.[2]) Der Dichter hat sich die Mühe gegeben, möglichst viele und verschiedenartige Merkmale und Anwendungen beizubringen, ganz wie es Symphosius gethan hat. Heidnisches, Jüdisches und Christliches

[1]) In Comgill. 13 Audite pantes ta erga; Memor. abbat. 39 Zoen ut carpat Cronanus.

[2]) Mit Vers 6 vgl. Symph. 141 Tota vocor graece, 143 In terra nascor; mit 38 vgl. Symph. 189 Findere me nulli possunt, mit 47 Symph. 60; mit 2 (22) Symph. 315. Mit 2 (voce pelasga) vgl. Aldhelm aen. heptast. 5, 6.

mischt sich hier bunt durcheinander und wir lernen den Dichter als einen Mann von tüchtigem Wissen kennen. Auch seine Verse sind für ihre Zeit auffallend rein und prosodisch richtig.[1])

Im Anschluss an diese Rätsel können wir hier noch ein weiteres Gedicht irischen oder bretonischen Ursprungs besprechen, nämlich einen Hymnus, der aus den verschiedensten Sprachen zusammengesetzt ist.[2]) Nämlich innerhalb der alten keltischen Sprachgrenze bildete sich im 6. Jahrhundert unter der Geistlichkeit eine merkwürdige Geheimsprache aus, die aus dem römischen Vulgärdialekt unter Zuhilfenahme griechischer und semitischer (und keltischer) Worte gebildet ist. Einen verhältnismässig einfachen Grad dieser Sprache bezeichnen die Epitomae des südgallischen Grammatikers Virgilius Maro, dagegen sind die Hisperica Famina, das Luxemburger Fragment und der Hymnus Lorica des Gildas in einer über alles Mass gekünstelten und unverständlichen Sprache abgefasst. Hierzu gesellt sich nun ein abecedarischer Hymnus christlichen Inhalts, der schon vor längerer Zeit herausgegeben wurde, aber jetzt erst in die Litteraturgeschichte eingeführt ist. Er ist nur fragmentarisch erhalten und zählt 66 Verse. Die Verse scheinen sehr regellos gebaut zu sein, es sind acht- oder siebensilbige Rhythmen, die zu je dreien eine Strophe bilden und aufeinander reimen. Der Inhalt des Hymnus lässt sich kurz in den Rat zusammenfassen, die Welt zu fliehen und Gott zu suchen. Der Dichter bringt das in einer äusserst gesuchten Sprache vor. Die Mehrzahl seiner Worte nämlich ist dem Griechischen entlehnt und nebenbei finden sich hebräische Ausdrücke. Stowasser[3]) hat es sehr wahrscheinlich ge-

---

[1]) In den 69 Versen finden sich vier Leonini und acht andre Reime (vgl. 12). Endreim von Hexametern findet sich an vier Stellen (vgl. 19 f.).

[2]) Ed. Bethmann, Haupts Ztschr. f. deutsch. Altertum V, 206 ff.; ed. J. M. Stowasser, Stolones latini (Vindob. 1889) p. VI ff. Handschrift in S. Omer N. 666, saec. X.

[3]) a. a. O. S. VIII—XVII in den Erklärungen zur Ausgabe.

macht, dass der Dichter hierfür ein Glossenwerk zum Alten und Neuen Testament benutzte, aus dem er die Fremdwörter entnahm. Jedenfalls sehen wir auch hier wieder einen Iren im Besitz griechischer Sprachkenntnisse, wie wir das schon früher gefunden haben. Dass der Hymnus für keltisch redende Leser bestimmt war, ergibt sich aus den vielfachen keltischen Glossen, die dem Texte übergeschrieben sind und wahrscheinlich auf bretonischen Ursprung deuten. Aesthetischen Wert hat das Gedicht keineswegs, es ist nur ein neues Zeugnis für die merkwürdige und geheimnisvolle Sprachmischung der Geistlichkeit in keltischen Landen zur Zeit der vordringenden Germanisierung Westeuropas.

§ 4. Aldhelm.

Trithemius p. 105. Leyser p. 198. A. Fabricius I, 51. Wright S. 209. Bähr S. 168. Teuffel § 500, 2. Ebert I, 622. Handschriften: Sangall. 242 s. X. Guelferbyt. 400 (Helmstad 365) s. X. Sangall. 869 s. IX. Parisin. 8318 s. XI. — Gothanus. I, 75 s. VIII. Vatic. Regin. 329 s. IX. Petropol. F. XIV. 1 s. VIII. Parisin. 8440 und 7540. — Parisin. 2339. Palatin. 1753 s. IX—X. Monacens. 6292 s. X—XI. Vindobonensis 751 s. X. Ausgaben: Mai class. auct. V, 387; opp. ed. Giles, Oxon. 1844. Migne 89. Jaffé Monumenta Moguntina p. 24—48. Allgemeines: Hahn, Bonifaz und Lul, S. 1—50. M. Manitius, Wiener S. B. CXII, 535. L. Traube in Rödigers Schriften z. germ. Phil. 1.

Mit einer bedeutenden Erscheinung treten die Angelsachsen in die Weltlitteratur ein. Aus königlichem Geschlechte [1]) war Aldhelm um die Mitte des 7. Jahrhunderts geboren. In seiner Jugend genoss er zu Kent den vortrefflichen Unterricht des Hadrian, der vor kurzem in Begleitung Theodors, des neuen Erzbischofs von Canterbury, aus Italien nach dem Lande der Angelsachsen gekommen war. Hier erlernte Aldhelm das Lateinische und Griechische, [2]) ja er konnte

[1]) Vgl. Vita Aldhelmi auct. Faricio c. 1.

[2]) König Ina hatte zwei Lehrer des Griechischen aus Athen kommen lassen. Ueber Aldhelms Vorliebe für griechische Worte vgl. Wiener S. B. CXII, 541 n. 1.

sogar einige Bücher des Alten Testaments in der Ursprache lesen. Somit besass Aldhelm eine für seine Zeit ungewöhnliche Bildung und die Litteraturkenntnis, die er sich allmählich erwarb, ist höchst bedeutend, wie aus seinen Schriften hervorgeht. Nachdem er später Mönch in Malmesbury geworden war, hat er unablässig für die Belehrung seines Volkes in Wort und Schrift gewirkt, bald zählte er zu den bedeutendsten Geistern seines Heimatlandes. Im Jahre 690 wurde er von Papst Sergius I. nach Rom eingeladen, nachdem er in seinem Kloster die Abtswürde erhalten hatte. 15 Jahre später wurde er zum Bischof in dem neugegründeten Sprengel Sherborne erhoben, doch schon nach vier Jahren ist er gestorben. Man hat frühzeitig Aldhelms Bedeutung erkannt, schon Baeda, auf dessen Bericht andre fussen, rühmt in der Kirchengeschichte seine Bildung und seine Kenntnisse und wir würden im Mittelalter noch viel häufiger den Spuren des bedeutenden Mannes begegnen, wenn nicht auf ihn ein noch hervorragenderer Gelehrter gefolgt wäre, der seinen Ruhm bald verdunkelt hat, nämlich der grösste Lehrer des Mittelalters, Baeda der Ehrwürdige.

Soviel wir wissen, war Aldhelm der erste Angelsachse, welcher sich in der lateinischen Poesie versucht hat. Die Anzahl der von ihm verfassten Werke ist nicht gering, denn mehrere sind verloren gegangen; [1]) das waren allerdings Prosaschriften. Ob uns dagegen alle seine Gedichte erhalten sind, ist fraglich, da von seinen Biographen überhaupt nur die grösseren Werke aufgezählt werden. — Aldhelms verbreitetstes Gedicht sind unstreitig die Rätsel. Die Rätseldichtung hatte schon vor längerer Zeit durch Symphosius ihre Ausbildung erfahren. An diesen Dichter schliessen sich mehr oder weniger alle Versuche an, die vom 6.—8. Jahrhundert in diesem Zweige der Poesie gemacht wurden. Das ist auch mit der grossen Berner Rätselsammlung der Fall, die jedenfalls im 6.—7. Jahrhundert entstand und einen Iren zum Verfasser

[1]) Baeda hist. eccl. V, 18. Faricii vita Aldhelmi c. 2 (p. 364 f. Giles).

hat.[1]) Diese Sammlung hat Aldhelm gekannt, aus ihr und Symphosius hat er in der Hauptsache seine Stoffe entlehnt. Aber er hat doch auch sehr vieles neu hinzugebracht und seine Behandlung weicht von derjenigen des Symphosius bedeutend ab, nähert sich aber sehr der Berner Sammlung. — Wir besitzen von Aldhelm 100 Rätsel, wie von Symphosius. Während der letztere aber durch kurzes und treffendes Wort den Leser zum Erraten auffordert, gibt Aldhelm schon mehr eine poetische Umschreibung des Begriffs; man kann aber kaum sagen, dass die Lösung dadurch oft leichter wird, nicht selten tritt infolge der vielen angegebenen Merkmale erst recht Verwirrung ein. So beanspruchen Aldhelms Rätsel bedeutend mehr Raum, als die seines Vorbildes; während Symphosius jedesmal nur 3 Verse bietet, zählen Aldhelms Rätsel 4 bis 83 Verse. Ein Prolog von 36 Versen mit dem Akrostichon und Telestichon „Aldhelmus cecinit millenis[2]) versibus odas" geht der Sammlung voraus. Hier versichert Aldhelm, dass er die kastalischen Nymphen nicht anrufe und überhaupt nichts von jenen heidnischen Dingen wissen wolle; das ist im Gegensatz zum Prolog des Persius und im Anschluss an Paulinus von Nola (Carm. X, 21—28. XV, 30 f.) gesagt. Vielmehr wende er sich an Gott und bitte ihn um Gelingen. Und wenn ihm die Rätsel glückten, dann wolle er Grösseres beginnen. Da nun die Rätsel nach dem Gedicht „de laudibus virginum" verfasst sind,[3]) so ist es immerhin möglich, dass Aldhelm noch ein grösseres poetisches Werk verfasst hat, welches verloren gegangen ist. — Die Stoffe der Rätsel gehören weitaus zum grössten Teile dem Naturreiche an, mögen es nun Tiere, Pflanzen oder Steine, Sterne oder Himmelserscheinungen sein. Auch Gerätschaften, Werkzeuge und Waffen werden behandelt, selten jedoch sind abstrakte Be-

[1]) Die beste Ausgabe von W. Meyer, Abhdl. d. bayr. Akad. XVII, II, 417 ff. Da Aldhelm diese Rätsel reichlich benutzt hat, so müssen sie natürlich älter sein als er; vgl. Wiener S. B. CXII, 611.

[2]) Es sind in Wirklichkeit mit dem Prolog 800 Verse.

[3]) Das Gedicht wird in den Rätseln benutzt, Wiener S. B. CXII, 540 n.

griffe, wie z. B. das letzte Stück der Sammlung „de creatura“. Aus alledem ergibt sich das lebhafte Beobachtungsvermögen des Germanen für die Natur [1]) und seine Freude an der belebten Welt. Manches haben allerdings die Origines des Isidor und die Epigramme des Eugenius von Toledo (Tetrast. 9. 11. 16. Pentast. 8. Hexast. 7. 8) geliefert, doch die Behandlung ist meist selbständig und lässt einen frei schaffenden Geist erkennen. Zuweilen laufen zeitgemässe Irrtümer unter, wie Hepast. 18, wo der Name des Camillus dem Worte Kamel an die Seite gesetzt wird. Der christliche Standpunkt des Dichters tritt nicht eben häufig hervor, doch werden christliche Stoffe zuweilen behandelt, so Tetrast. 7 das Fatum, Pentast. 14 der Bücherschrank, Hexast. 9 die Taube, Heptast. 15 der Apfelbaum, 16 der Feigenbaum, 19 die Schlange, Enneast. 8 die Schleuder (David und Goliath), Decast. 1 der Rabe (Noah), 3 Lucifer, Hendecast. 1 die Palme, 3 Sonne und Mond. Es sind allerdings meist Gegenstände aus dem Alten Testament, die hier zum Vergleich herangezogen werden, doch finden sich sogar direkte Angriffe auf die alte Mythologie (Tetrast. 7. Hendecast. 3). Uebrigens bleibt Aldhelm auch in diesen kurzen Gedichten seiner Gewohnheit treu, ganze Verse aus andern Dichtungen zu citieren, um damit die eigenen zu schmücken. [2])

Aldhelms grösstes Gedicht gehört ins Gebiet der didaktischen Poesie. Es ist ein Epos von 2904 Hexametern, betitelt „de laudibus virginum“. Vorausgeschickt ist eine Praefatio von 38 Versen an die Aebtissin Maxima. Denselben Gegenstand hatte Aldhelm schon früher in Prosa behandelt, und zwar nicht ohne Vorgänger hierfür zu finden. Denn die meisten lateinischen Kirchenväter hatten über die Keuschheit ausführlich geschrieben und Aldhelm hat sich vielfach an deren

[1]) Vgl. z. B. Tetrast. 14, wo die Metamorphose der Raupen behandelt wird.

[2]) Tetrast. 7, 1 f. Decast. 1, 6 f. Heccaidecast. 11 ff. So auch Laud. virg. 1158 f. 1442 f. 1911 f. 2771 f. Dagegen bezieht sich Laud. virg. 1380 ff. auf Claudiani de raptu Proserpinae und 2138 ff. auf das Canticum Salomonis.

Schriften angelehnt. Aber auch in der poetischen Behandlung des Stoffes konnte er sich früheren Mustern anschliessen. Von Damasus gab es ein Werk in Prosa und Poesie über dieses Thema und das Gedicht des Alcimus Avitus an seine Schwester Fuscina genoss in jener frühen Zeit das höchste Ansehen. Dagegen stammt der Gedanke, denselben Stoff in Prosa und Poesie zu behandeln, bei Aldhelm von Sedulius, dessen Carmen und Opus paschale er gekannt hat. Für denjenigen nun, der Aldhelms Prosawerk besass, bot das Gedicht nicht viel Neues, es ist nur eine Versifikation jener Schrift mit ganz unbedeutenden Veränderungen. So widmete der Dichter sein Werk auch einer andern Dame, der Aebtissin Maxima. Das Widmungsgedicht hat als Akrostichon und Telestichon den ersten Vers „Metrica tirones nunc promant carmina castos", und der letzte Vers besteht aus denselben, aber umgekehrten Worten, wie auch das Telestichon von unten nach oben gelesen werden muss. Aldhelm beginnt sein Gedicht mit einem Gebet: Gott möge ihm Kraft verleihen, die Thaten und das Leben der Heiligen auch im Gedicht zu verherrlichen, wie er es früher in Prosa gethan. Er rufe nicht die Musen und Apollo zu Hilfe, sondern den Gott der Christen. Hierauf lässt der Dichter ein Bekenntnis seiner Rechtgläubigkeit folgen (Vers 33—42) und dann gibt er eine Auseinandersetzung über das Versmass des Gedichts, ähnlich wie Columban in dem poetischen Briefe an Fedolius. Hierauf geht er zu seinem Thema über. Die Keuschheit äussere sich bei Verheirateten, bei Verwitweten, die nicht wieder heiraten, und bei denen, die sie überhaupt bewahrten. Solchen habe Gott den Himmel versprochen. Hieran schliesst sich ein begeistertes Lob der Virginitas. „Wie der Pfau in Schönheit erstrahlt und sein Fleisch nicht verwest, so überstrahlt und überdauert die Keuschheit alles Irdische." Dann beginnt der Hauptteil des ganzen Gedichts. Wie nämlich in der Prosa, so werden auch hier die Thaten und das Leben derjenigen Menschen dargestellt, welche nach Anschauung der damaligen Zeit keusch gewesen waren. Zuerst kommen die Personen aus dem alten Bunde, wie Elias, Enoch, Heliseus, Jeremias, Daniel und die drei

Männer im Feuerofen. Hierauf folgen Johannes der Täufer und die Apostel Paulus und Lukas, die Römer Clemens und Sylvester, Ambrosius und der hl. Martinus, die Griechen Gregor von Nazianz und Basilius, die Aegypter Antonius, Paulus, Hilarion und Johannes, schliesslich allerlei Heilige der Kirche, wie Benediktus, Gervasius und Protasius, Narcissus, Athanasius, Babylas, Cosmas und Damianus, Chrysanthus und Daria, Julianus Martyr. In des letzteren Geschichte wird eine Episode (Vers 1327—1385) eingeschaltet und zwar ein heftiger Ausfall gegen die heidnischen Götter, was für jene Zeit schon zu den Seltenheiten gehört. Es folgen noch die Aegypter Amos und Apollonius, sowie der hl. Hieronymus. Dann wendet sich der Dichter zu den Frauen, deren Reigen Maria eröffnet und die Schwestern Anatolia und Viktoria schliessen. Natürlich ist diese Aufzählung viel zu langatmig, um das Interesse des Lesers wach zu halten. Aldhelm bleibt auch nicht beim Thema; er erzählt nämlich allerlei Wunderthaten seiner Helden und bringt oft ganze, lange Märtyrergeschichten. Infolge der vielen Wiederholungen, die der Stoff mit sich brachte und denen Aldhelm nicht glücklich ausgewichen ist, wirkt dieser Hauptteil des Gedichts geradezu ermüdend. Früher liess man das Gedicht hier enden und sonderte den letzten Teil unter der Ueberschrift „de octo principalibus vitiis" als selbständig ab. Doch Ebert wies die Zusammengehörigkeit beider Teile nach.[1] Der letzte Abschnitt zählt 459 Verse und ist anfänglich wenigstens in seinem Grundgedanken der Psychomachie des Prudentius[2]) nachgebildet; denn hier wie dort werden die einzelnen Laster als gegen den Menschen kämpfend gedacht. Aldhelm führt aus, dass die Keuschheit ohne den fortwährenden Kampf gegen die sieben andern Laster nichts nütze und dass die Jungfrauen daher diesen Kampf durchführen müssten. Als Beispiele für die Völlerei gelten ihm Adam (Apfel), Noah (Wein), Loth und seine Töchter,

---

[1]) I, 628. Vgl. Vers 2446 ff. und 2861 ff. Mit 2445 könnte das Gedicht überhaupt nicht enden, da der Schluss völlig fehlen würde.

[2]) Vgl. hierzu besonders Vers 2573 ff.

Nabal. Die Keuschheit werde durch Joseph und Judith repräsentiert. Das dritte Laster sei der Geiz, der eine Menge Genossen und Spiessgesellen ins Feld führe. Der Hass sei stets zum Kampfe bereit und breche den Frieden, die Geduld müsse ihn überwinden. Der Kleinmut werde von einem tüchtigen Streiter Christi leicht besiegt, die Nachlässigkeit vom festen Sinn, der eitle Ruhm durch Christi Waffen. Das letzte Laster sei der Stolz, der sich schon bei Adam und seinen Söhnen Kain und Abel geltend gemacht habe. Die sieben andern Sünden stammen vom Menschen, der Stolz habe seinen Ursprung im Himmel, nämlich als sich Lucifer gegen Gott erhoben habe. Uebrigens werde eher der Tag vergehen, als dass er die Keuschheit vollständig besingen könne, wenn er auch tausendfachen Mund habe. „Und trotz seiner geringen Anlage glaube er doch nicht, dass der süsse Most der Keuschheit, den er in sein Gedicht gepresst habe, sauer werde und die Zähne der Trinkenden stumpf mache, wenn nicht ein betrügerischer Wirt noch Wasser hineingiesse.“ Dann bittet der Dichter die Heiligen, um seines Werkes willen bei Gott Fürsprache für ihn einzulegen und das Gedicht selbst gegen böswillige Neider und Feinde zu schützen; denn nur um zu tadeln, nicht um zu verbessern, stürzten sich solche Leute stets auf die Werke der Schriftsteller, wie der zottige Bock am Weinstock nagt und die Blüten an der Rebe vernichtet.[1]) Zum Schluss bittet Aldhelm die Leser, seinem Werke günstig zu sein, und dann empfiehlt er sich der Gnade Gottes. — Dies grosse Gedicht ist schnell zu hohem Ruhme gelangt und hat in der karolingischen Zeit viel gegolten. Dann ist es wenig beachtet und erst spät herausgegeben worden.

Ausserdem sind von Aldhelm noch einige grössere Kircheninschriften enthalten. Die bedeutendste hat er für eine von der angelsächsischen Prinzessin Bugge erbaute Kirche verfertigt.[2])

[1]) Diese Verse in Verbindung mit einer Stelle aus dem Grammatiker Virgilius Maro citiert Aldhelm epist. ad Eahfridum p. 95.

[2]) Giles N. VIII. IX. Dass diese Gedichte Inschriften waren, ergibt sich aus ihren Anfängen; sie beginnen meist mit Hic oder Hoc oder Hanc. Vgl. Traube a. a. O. S. 43—45.

Nr. VIII ist für die ganze Kirche bestimmt. Aldhelm erzählt hier, dass die Kirche erbaut sei von Bugge, der Tochter Centwins, der später ins Kloster ging; auf ihn sei Ceadwal gefolgt, der eine Fahrt aufs Festland unternommen habe und zu Rom gestorben sei. Unter der Regierung seines Nachfolgers Ini (Ina) sei die Kirche erbaut worden; sie besitze 13 Altäre, einer sei der Maria, die übrigen den Aposteln geweiht. Den Schluss des Gedichtes bildet die Beschreibung der prächtigen Kirche. — Hierauf folgen Inschriften für die Altäre einer Kirche und zwar dreizehn. Voraus geht eine Inschrift für eine Marienkirche,[1]) den Schluss bildet ein Gedicht auf Matthias. Der Stoff zu diesen Gedichten, die sämtlich panegyrisch gehalten sind, ist meist der Bibel und der späteren Legende entnommen. Viele seiner Verse hat Aldhelm später dem Gedicht über die Keuschheit und den Rätseln einverleibt. Ausserdem hat der Dichter eine Reihe Verse zu einer zweiten Inschrift benutzt, welche für die Peter-Paulskirche zu Malmesbury bestimmt war (Nr. X) und fast lediglich einen Cento aus den Inschriften der erwähnten Kirche bietet.

Soweit über die hexametrische Poesie Aldhelms, es gilt nun noch seine rhythmischen Gedichte zu besprechen. Ein sehr beliebtes Versmass waren bei den Angelsachsen die rhythmischen Achtsilbler geworden, die ohne strophische Einteilung aneinandergestellt, Reimpaare bilden. Und zwar sucht sich der Reim hier auf möglichst viele Silben zu erstrecken, bei Aldhelm begegnen wir vier- und sogar fünfsilbigem Reim.[2]) Man bediente sich dieses Versmasses ebenso zum Hymnus, wie zum Briefe oder zur kurzen epischen Darstellung mit subjektiver Färbung. So haben wir von Aldhelm ein solches Gedicht in 200 Halb- oder 100 Ganzversen. Er war in Cornwallis bei einem Freunde gewesen und hatte ihm ver-

[1]) Interessant ist, dass von diesem Gedichte Vers 13—31 als Laud. virginum 1691—1709 wiederkehren; vgl. Wiener S. B. CXII, 539 f.

[2]) Vgl. Jaffé a. a. O. p. 38, l. 7 Elementa inormia Atque facta informia. Zu betonen sind diese Verse natürlich nach dem Wortaccent und nicht Eléméntá inórmiá.

sprochen, ein Gedicht über die Rückkehr zu schicken. Er erzählt hier in anscheinend scherzhaftem Tone, dass sich auf seiner Reise ein furchtbarer Sturm erhoben hätte und der Regen unaufhörlich zur Erde geströmt wäre. Die Sonne habe ihr Antlitz verfinstert [1]) und die ganze Natur sei in Aufruhr geraten, der Wind habe das Meer in hohe Wogen gepeitscht. Beim ersten Morgengrauen habe das Haus, in welches sie sich gerettet, angefangen zu wanken, und nachdem sie eiligst daraus entflohen und in eine nahe Kirche gegangen seien, sei das Gebäude von Grund aus eingestürzt. Jedenfalls seien sie durch den Geburtstag des hl. Paulus vor weiterem Unglück beschützt worden. Zum Schluss dankt der Dichter dem dreieinigen Gott für seine Rettung. — Das zweite Gedicht schildert ebenfalls eine Reise. Aldhelm erzählt hier, dass drei Brüder — wohl Geistliche — eine Pilgerfahrt nach Rom angetreten hätten. Weder die Unkenntnis des Landes noch die Gefahren der See, weder Räuber noch wilde Tiere hielten sie zurück. Endlich gelangten sie zu der ewigen Stadt und zum Grabe des Petrus; da starb einer der Brüder. Die beiden andern traten darauf die Rückreise an und nahmen allerlei nützliche Gegenstände mit, um die heimische Kirche zu beschenken. Nämlich Handschriften christlichen Inhalts, kostbare Gewänder, [2]) Reliquien und Bilder brachten sie aus Italien mit. — Das dritte Gedicht enthält nur 23 Verse. Aldhelm wendet sich hier mit der Bitte an Gott, er möge Krieg und Kampf fern halten und Christi Feinde zu ewiger Finsternis verdammen. — Das letzte Gedicht (Nr. V) zeigt uns Ald-

[1]) In Vers 33—46 bringt A. seine astronomischen Kenntnisse an. — Da die Handschrift Aldhelms Verfasserschaft beglaubigt, so ist daran nicht zu zweifeln. Vgl. 86 „En genestarum aprica frondosarum velamina“ mit Tetrast. 14, 3 „genistarum frondosa cacumina scando“, Traube lässt das Gedicht einen unbekannten Hymnista an den Lector Aldhelm schreiben.

[2]) Vgl. Vers 62 ff. die Bemerkungen über die Seidenraupen mit Tetrast. 14 de bombycibus. — Ganz ähnliches über solche Romreisen berichtet Baeda (ed. Giles IV, 364. 366. 368. 376) und zwar von Ceolfrid, der von seiner Reise dieselben Gegenstände mitbrachte.

helm nicht von der günstigsten Seite. Es ist an Aethelwald, den späteren König Mercias, geschickt und preist dessen körperliche und geistige Vorzüge in enkomiastischer Weise. Zunächst wird Aethelwalds hohe Geburt gerühmt und dann die Schönheit und das Ebenmass seines Körpers bis ins einzelne ausgeführt; [1]) am Schluss preist der Dichter seinen hohen Geist und befiehlt ihn dem Schutz und der Gnade Gottes.

Man sieht, dass Aldhelm sich in verschiedenen Arten der Poesie mit Glück versucht hat. Wie in allen seinen andern Schriften, so steht auch hier das lehrhafte Element obenan. Ausserdem unterhält er poetischen Briefwechsel mit den Grossen seines Volkes. Freilich merkt man seiner Dichtung die Schule sehr an und er zehrt durchaus an den Ueberlieferungen des Altertums. Doch ist seine Sprache nicht arm zu nennen, da eine Menge von neuen Wörtern auf ihn zurückzugehen scheint. [2]) Seine Prosodie allerdings kann die Spuren der Zeit nicht verleugnen und der Reim erscheint bei ihm schon in solchem Umfange, dass beinahe der vierte Vers damit versehen ist. [3])

Im Anschluss an Aldhelm sei hier noch ein Dichter behandelt, der mit jenem eng zusammenhängt, der Angelsachse Aethelwald, der spätere König von Mercia. Wir besitzen einen Brief Aethelwalds [4]) an Aldhelm, in welchem er ihm mitteilt,

---

[1]) Galfridus de Vino Salvo erinnert in seiner Poetria 570—607 (Leyser hist. etc. p. 893 f.) oft an diese Schilderung.

[2]) Vgl. hierzu die Addenda lexicis latinis in Wölfflins Archiv f. lat. Lexikographie II, 110. 267. 468. III, 131. 251. 495.

[3]) Auf 4160 Hexameter entfallen 668 leoninisch (vgl. de basil. 31. laud. virg. 18. 182. 428. 457. 481. 561. 668. 691. 755. 850. 1025. 1121. 1138. 1256. 1441. 1453. 1648. 1653. 2017. 2127. 2467. 2754. 2822. 2862. aen. heptast. 12, 3) und 321 anders gereimte Verse (vgl. laud. virg. 2013. 2378. aen. tetr. 5,4. hexast. 1, 4). Paarweise findet sich der Endreim an 234 Stellen, zu dritt an 29, zu viert an 5 Stellen, sechs Verse sind gereimt aen. dodecast. 1—6.

[4]) Aldhelm ed. Giles p. 100 ff. Jaffé a. a. O. p. 35 ff.

dass er drei Gedichte angehängt habe; das eine bestehe aus 70 Hexametern, die beiden andern aus gereimten achtsilbigen Rhythmen. Das erste der rhythmischen Gedichte, welches eine Reise übers Meer behandle, habe er dem Wynfrith gewidmet. Zwei von diesen Gedichten, nämlich das in Hexametern und das Wynfrith gewidmete sind nun wahrscheinlich verloren, wenn man nicht annehmen will, dass das letztere mit Aldhelms zweitem rhythmischen Gedicht identisch ist. Dagegen liegt uns das erste Carmen rhythmicum noch vor.[1]) Aethelwald besingt hier den Aldhelm. Er bittet Gott um die nötige Kraft für das Gelingen seines Gedichts und vergleicht Aldhelm mit dem strahlenden Lichte des Himmels in einem weitläufig über das Erscheinen von Sonne und Mond ausgeführten Bilde. Leider hat das Gedicht sonst keinen Inhalt und gewährt uns auch keinen weiteren Einblick in das Verhältnis Aethelwalds zu Aldhelm.

§ 5. Baeda.

Trithemius p. 106. Leyser p. 204. A. Fabricius I, 172. Bähr S. 175. Wright S. 263. Teuffel § 500, 3. Ebert I, 634. Wattenbach I, 122. Handschriften z. B. Sangall. 250 s. IX. 3 s. VIII. 263 s. X. 265 s. X. Darmstad. 2106 s. IX. Ausgaben: Coloniae, 1688; ed. Giles 1843; Migne 94, 575. — K. Werner, Beda d. Ehrwürd. u. s. Zeit, Wien 1875. Baehrens, Rhein. Mus. 31, 99. M. Manitius, Wiener S. B. CXII, 614.

Baeda[2]) ist im Jahre 672 geboren. Er wurde im Alter von sieben Jahren dem neugegründeten Kloster Wearmouth (Viuraemuda) übergeben und hat dort, wie in einer Zweigniederlassung dieses Klosters zu Jarrow (Ingyrumm) sein ganzes Leben zugebracht. In unermüdlicher Arbeit war er für die Belehrung und Bildung seines Volkes thätig, doch hat sich sein Einfluss bei der schnell wachsenden Bedeutung der Angelsachsen bald auf das ganze Westeuropa erstreckt. Man er-

---

[1]) Aldhelm p. 112, 48—122. Jaffé p. 45 N. IV.

[2]) Ueber die Orthographie s. H. Zimmer, Neues Archiv XVI, 599 ff.

kennt das grosse Ansehen des Mannes sehr deutlich daraus, dass sein Tod, der im Jahre 735 eintrat, in den damals entstehenden Annalenwerken überall verzeichnet wird. Auch der Beiname Venerabilis kennzeichnet die Stellung, welche die Nachwelt zu ihm einnahm. Durch seine historischen, theologischen und chronologischen Schriften ist Baeda der bedeutendste Lehrer des gesamten Mittelalters geworden, er übertrifft hier den spanischen Isidor bei weitem. Dagegen steht als Dichter im allgemeinen betrachtet, Aldhelm höher wie Baeda. Vor allem ist freilich zu berücksichtigen, dass der grösste Teil von Baedas Dichtungen verloren gegangen ist. In der Aufzählung seiner Werke, die sich am Schlusse der Historia eccl. (V, 24, p. 290 H.) befindet, erzählt nämlich Baeda, dass er einen „Liber hymnorum diverso metro sive rhythmo“ und einen „Liber epigrammatum heroico metro sive elegiaco“ geschrieben habe. Nur ganz Vereinzeltes hat sich daraus erhalten, nämlich einige Hymnen, deren Verfasserschaft jedoch noch zweifelhaft ist, und ein Gedicht auf die Königin Aedilthryd. Wahrscheinlich gehören hierher auch die beiden Psalmenparaphrasen, die sich nach Halm in einer Sanktgallener Handschrift finden.[1]) Wohl aber hat man Baeda einige Gedichte beigelegt, die sicher nicht von ihm verfasst sind, da sie sich lediglich als Versifizierungen von einigen seiner Prosaschriften herausgestellt haben und weitgehende Unterschiede von seinen echten Dichtungen aufweisen.[2])

Das früheste der erhaltenen Gedichte ist wohl die Vita des hl. Cuthbert von Lindisfarne. Baeda übersandte diese Dichtung einem ihm befreundeten Presbyter Johannes, der soeben eine Reise nach Rom antreten wollte. Um ihm die Mühseligkeiten der weiten Reise etwas zu erleichtern, schickt er ihm das Gedicht, indem er erklärt, dass er keineswegs alle Wunder des Heiligen habe unterbringen können, sondern dass er später noch ein zweites Werk hierüber schreiben werde;

[1]) Vgl. K. Halm, Wiener S. B. L, 129. Cod. Sangall. 265 s. X.

[2]) So De ratione temporum, De celebritate quatuor temporum und De variis computi regulis.

das ist die prosaische Lebensbeschreibung, die er dem Bischof Eadfrid widmete. Die Vita Cuthberti zählt 976 Verse. In der Einleitung führt Baeda aus, dass die einzelnen Länder durch die Gnade Gottes verschiedene Heilige besässen. So habe Britannien seinen Cuthbert und wenigstens dessen letzte Thaten zu besingen sei er jetzt bereit; dazu möge ihm Gott Kraft verleihen.[1]) Diese Vita gehört nun freilich ganz in das Gebiet der Heiligenlegende, Baeda will nicht das Leben Cuthberts erzählen, sondern mehr ein Erbauungsbuch aus den Wunderthaten zusammenstellen, die Cuthbert im Leben wie im Tode gewirkt hat. Daher treten die biographischen Züge ganz zurück, Baeda hat sie sich für die Prosadarstellung aufbewahrt. Gleich im zweiten Abschnitt kommt der Heiligenroman zur Geltung, nämlich dem Cuthbert wird als Knaben von acht Jahren durch ein dreijähriges Kind seine dereinstige Stellung als Bischof geweissagt. In diesem Zuge geht die Erzählung fort, sie wird nur Kap. VI durch ein Wunder unterbrochen, welches vom Bischof Aedan erzählt wird. Am Schlusse bemerkt Baeda, dass er das Gedicht Christus dargebracht habe und dass er deswegen hoffe, Christus werde ihm nach der Fürsprache der Heiligen dereinst ein milder Richter sein. — Originalität besitzt also das Gedicht gar nicht, doch fehlt es ihm nicht an poetischer Sprache; in der Gewandtheit des Ausdrucks steht Baeda höher als Aldhelm. Allerdings ist die Sprache und ebenso auch die Metrik getreu nach Arator gebildet; oft glaubt man Arator zu lesen, so sehr erinnert Baedas Gedicht an ihn. Aber auch die Benutzung von Juvencus und Sedulius findet sehr häufig statt.

Ein zweites episches Gedicht und zwar von 166 Versen ist betitelt „de die iudicii". Der Dichter versetzt sich auf eine blumige Wiese, in den Schatten eines Baumes. Aber Trauer ergreift ihn, als er seiner Sünden gedenkt und das jüngste Gericht in Aussicht stehen sieht. Er ruft seinen Brüdern zu: „Weinet und jammert und lasst den Thränen

[1]) I, 36. 38 nach Arat. act. ap. I, 226 f., wie überhaupt Arator viel benutzt wird.

freien Lauf. Denn das ist die einzige Rettung und unser Heil. Gott will ein betrübtes Herz, wie es der Schächer am Kreuze hatte, der mit Christus ins Paradies gelangte. Zögere nicht, o Seele, deine Sünden zu bekennen, solange es Zeit ist; denn der Tag wird kommen, wo der Herr Gericht hält. Komme dem Zorn Gottes durch Reue zuvor, so wird er sich erweichen lassen! Der Herr straft nicht zweimal, aber bedenke, was für Pein den Sünder erwartet!“ Hierauf folgt nun (Vers 50 ff.) eine ausführliche Beschreibung des jüngsten Gerichts, wie sie ähnlich schon bei früheren Dichtern vorkommt;[1] auch die Ausmalung der von Gott für die Sünder verhängten Strafen fehlt hier nicht. „Glücklich derjenige, welcher von diesen Strafen befreit bleibt und mit Christus im Himmel zusammentrifft!“ Hierauf folgt als Gegensatz die Beschreibung des Himmels, wo alles Schlechte fehle und nur Friede und Freude und alles Gute herrsche. Der Dichter schliesst mit der Bitte, Christus möge die Empfängerin des Gedichts in seinen Schutz nehmen und sie möge sich für ihn bei Christus verwenden. Den Schluss macht ein kurzes Gebet von neun Versen, von welchen die beiden ersten und die fünf letzten aus dem Gebet des Eugenius von Toledo (Migne 87, 359 Nr. I) wörtlich entnommen sind.

Diese hexametrische Poesie[2] Baedas steht formell über derjenigen Aldhelms, denn es finden sich hier bedeutend weniger Verstösse gegen die Prosodie und der Ausdruck ist abwechselungsreicher und leidet nicht an so vielen Wiederholungen. — Ausserdem haben sich einige kurze Gedichte in Distichen erhalten, es sind jedenfalls Reste aus dem verlorenen Buch der Epigramme, trotzdem Baeda selbst das Gedicht auf

[1] Vgl. Commodian. instr. II, 2, Carm. apol. 999 ff. Orient. commonit. II, 347 ff. Carm. ad Flav. Felicem 137 ff. Verecundi Carm. 142 ff. Lamentum poenitentiae 57 ff.

[2] Wir besitzen von Baeda 1178 Hexameter. Von diesen sind 173 leoninisch, 135 anders gereimt (vgl. Vita Cuthberti 47, 27; de die iudic. 11. V. C. 21, 25. 22, 53. 29, 10). Paarweise findet sich der Endreim an 50 Stellen, bei drei Versen sechsmal und bei vier Versen einmal (V. C. 35, 34 ff.).

Aedilthryd einen Hymnus nennt. Aedilthryd, die Tochter des Königs Anna von Ostangeln, hatte sich mit dem König Egfrid von Northumbrien vermählt. Sie bewahrte jedoch während ihrer Ehe die Keuschheit und ging später sogar mit Einwilligung ihres Gemahls in ein Kloster. Nach ihrem Tode begab sich das Wunder, dass ihr Leib nicht verweste. Auf diese Königin schrieb nun Baeda ein abecedarisches Gedicht in Distichen, welche die Form der Epanalepsis zeigen. Der Inhalt ist von der Begeisterung für die enthaltsame Königin diktiert und beschränkt sich auf einen Vergleich derselben mit den keuschen Frauen der früheren Zeit und auf die gewöhnlichen Lobsprüche, die nur wenig Sachliches enthalten. Das Gedicht zählt 28 Distichen, wovon 23 auf die Buchstaben des Alphabets, die vier letzten auf das Wort Amen entfallen. — Das zweite Gedicht umfasst elf Distichen und trägt die Ueberschrift „de b. Joanne et eius apocalypsi“. Es scheint nur die Vorrede zu einem grösseren poetischen Werk zu sein, denn Baeda sagt hier, dass er eigentlich die Kämpfe zwischen Babel und Jerusalem besingen wollte, doch habe er nur Weniges aus den Schriften der Väter herausziehen können. Wenn das Gedicht dem Empfänger nicht gefalle, so solle er die bessernde Hand anlegen.

In der prosaischen Vita Cuthberti (c. 42) finden wir neun Distichen, die Baeda dem Bischof Eadbert von Lindisfarne in den Mund legt, und die zum Preise des Cuthbert dienen. Als man nämlich elf Jahre nach dem Tode Cuthberts die Gebeine des Heiligen erheben wollte, da fand man den Körper noch ganz unversehrt und dies Ereignis haben jene Distichen zum Gegenstand.

Auch aus dem Hymnenbuche Baedas scheinen nur spärliche Reste auf uns gekommen zu sein. Es werden ihm allerdings zehn oder elf Hymnen beigelegt, aber ihre Echtheit ist schwer zu erweisen. Nach seinem eigenen Zeugnisse hat Baeda metrische und rhythmische Hymnen verfasst, die also damals schon unterschieden wurden. Wahrscheinlich gehört zu der ersten Gattung der Hymnus „Primus deus caeli globum“, der sich schon in einer Handschrift des 9. Jahrhunderts findet.

Der Dichter bringt hier nämlich die Werke Gottes an den Schöpfungstagen mit den Weltaltern in typologische Beziehung. Dasselbe findet sich in Kap. 10 und am Ende von Baedas Werk „de ratione temporum“, wo es aus Isidor entlehnt ist. Und da der Hymnus streng metrisch gebaut ist, so dürfte er wohl dem Baeda angehören. Er zählt 112 Verse in 28 Strophen. Sein Mass ist der jambische Dimeter und zwar ist das Versmass richtig gewahrt. Nur der in der früheren Zeit so häufige Widerstreit zwischen Vers- und Wortaccent ist hier selten. Im ersten Teil des Gedichtes werden die sieben Schöpfungstage [1]) mit den sieben Weltaltern verglichen. Jeder Vergleich erhält ein Strophenpaar, dessen erster und letzter Vers gleich sind. Der zweite Teil handelt von dem Erlösungswerke Christi und schliesst mit einem kurzen Gebet an die Dreieinigkeit; vier weitere Verse sind erst später zugesetzt. Der Reim ist in diesem Hymnus mehr zufällig als beabsichtigt, zuweilen ist er überspringend. Weitere Hymnen, die Baeda beigelegt werden, sind gedichtet auf den Tag der unschuldigen Kindlein, die Himmelfahrt, die hl. Agnes, Petrus und Paulus, die Geburt und den Tod Johannes des Täufers, auf die Geburt der Maria und auf den Apostel Andreas. Ausserdem wird ein umfängliches rhythmisches Gedicht in Fünfzehnsilblern auf Baeda zurückgeführt.

§ 6. Tatwine und Eusebius.

A. Fabricius VI, 513. Leyser p. 204. Wright S. 244. Ebert I, 650. Teuffel § 500, 4. Handschriften: Cantabrig. Gg. 5. 35. Musei Britann. ms. Royal 12 C. XXIII s. IX. Ausgaben: ed. Ad. Ebert, Sitzungsberichte d. sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Cl. XXVIII, 20 ff.; ältere Ausgaben ebenda S. 29 f. Allgemeines: H. Hahn, Bonifaz und Lul, S. 162. 213 ff. Forschungen z. deutsch. Gesch. 26, 601—632. F. Bücheler, Rhein. Mus. 36, 340.

---

[1]) Der siebente ist der Sabbath, das entsprechende Weltalter ist die Zeit, in welcher Gott nach den grossen Thaten mit seinen Heiligen ausruht; als achtes Weltalter gilt die Zeit nach dem jüngsten Gericht.

Ich behandle an dieser Stelle zwei Nachfolger Aldhelms zusammen, da ihre Rätsel auch in der Ueberlieferung vereinigt sind und der eine den andern ohne Zweifel ergänzt hat. Der Angelsachse Tatwine stammte aus Mercia und lebte dort im Kloster Briudun als Presbyter. Später wurde er im Jahre 731 Erzbischof von Canterbury, hat aber diese Würde nur drei Jahre innegehabt, da er 734 starb. Tatwine gilt mit Recht als einer der bedeutendsten Vertreter der angelsächsisch-lateinischen Litteratur am Anfang des 8. Jahrhunderts. Er schrieb wie Aldhelm und Baeda ein grammatisches Werk [1]) und dass seine Studien einen weiten Umkreis gehabt haben, davon legen seine Rätsel noch Zeugnis ab; auch erteilt ihm Baeda (Hist. eccl. V, 23, S. 283 H.) hohes Lob. Der zweite Dichter nennt sich Eusebius, er ist nach Hahns sorgfältigen Untersuchungen höchst wahrscheinlich identisch mit dem Abte Hwaetbercht, dem Freunde Baedas. Dieser gehört gleichfalls unter die hervorragenderen Männer jener Zeit und hat mindestens noch ein Jahrzehnt nach dem Tode Tatwines gelebt. Das würde zu der Ueberlieferung der Rätsel ganz gut stimmen. Nämlich die Sammlung des Tatwine zählt 40, die des Eusebius 60 Rätsel, und da Aldhelms Sammlung 100 Stück beträgt, so wurde jedenfalls Tatwines Gedicht durch Eusebius zu derselben Anzahl der einzelnen Stücke ergänzt, denn die Zahl 100 war durch Symphosius traditionell geworden. Aldhelms Rätseldichtung ist durch Tatwine wie durch Eusebius weiter ausgebildet worden. Denn obwohl beiden Symphosius bekannt gewesen ist, haben sie sich doch bedeutend mehr Aldhelm angeschlossen. [2]) Den Rätseln Tatwines geht ein Prolog von zwei Versen voraus, wo die Zahl der einzelnen Gedichte auf vierzig bestimmt wird, vier Schlussverse geben an, dass die Anfangsbuchstaben der ersten Verse der Rätsel den ersten Vers des Prologes, die Endbuchstaben dagegen den zweiten

[1]) de VIII partibus orationis im Vatic. Palat. 1746 s. IX fol. 99 ff. S. Hahn S. 608 über das Verhältnis zu Donat.

[2]) Vgl. meine Nachweisungen Wiener S. B. CXII, 610 ff. Anders, aber nicht überzeugend, Hahn a. a. O. S. 611 ff.

Vers bilden, also eine Art akrostichischer Spielerei, wie sie damals nicht selten war. Im allgemeinen hat Aldhelm das Rätsel mit mehr Glück gehandhabt, er gibt nicht so viel Oberbegriffe zum Erraten auf wie Tatwine und überhaupt fehlen ihm die Abstracta; er hat sich mehr an die Produkte der Natur und deren Bearbeitung durch den Menschen gehalten. Bei Tatwine erkennt man den Schüler der Philosophie und der Grammatik. So bietet das erste Rätsel ein begeistertes Lob der Philosophie; nicht wenige Merkmale sind aufgehäuft, aber nur das erste lässt überhaupt erraten, um was es sich handelt. Oder was soll man zum dritten Stück sagen, wo die vier Arten der Bibelerklärung, die historische, sinnliche, moralische und allegorische als Rätsel gegeben werden? Ein ungeschickterer Stoff ist kaum denkbar, nur allzu deutlich tritt die Sucht des Autors hervor, mit Gelehrsamkeit zu glänzen. Spezifisch christliche Färbung zeigen viele Rätsel Tatwines, so 2 de spe, fide et caritate, 14 de caritate, 22 de Adam, 23 de trina morte, 24 f. de humilitate, de superbia; konkret christliche Stoffe bieten 7 ff. de tintinno, de ara, de cruce Christi, de recitabulo, de patena. Sonst stimmen die Stoffe vielfach mit Aldhelm überein, der ja auch öfters dem Wortlaute nach benutzt ist. Uebrigens hat Tatwine auch die Sammlung der Berner Rätsel gekannt, wie ich früher nachwies.[1]) Seine Sprache ist seiner ganzen Geistesrichtung angemessen, sie ist viel abstrakter als bei Aldhelm und um vieles schwerer verständlich; dagegen ist die Prosodie besser. Die meisten von Tatwines Rätseln, nämlich 22, zählen fünf Verse, neun zählen vier, sieben zählen sechs und je eines sieben und zwölf Verse.

Wir gehen nun zu den Rätseln des Eusebius-Hwaetbercht über, die mit Tatwine handschriftlich verbunden sind und mit ihnen zusammengehören. Diese Sammlung scheidet sich in zwei stofflich voneinander getrennte Hälften. Der erste Teil nämlich von Nr. 1—40 bewegt sich ganz im Geleise der

---

[1]) Wiener S. B. CXII, 613. Vgl. Bern. de pipere 5 Mordeo mordentem, morsu nec vulnero dentum mit Tatw. 7, 6.

früheren Rätseldichtung. Es werden hier die verschiedenartigsten abstrakten und konkreten Stoffe behandelt, Gott und Teufel, Tugenden und Laster, Erzeugnisse der Natur und der menschlichen Thätigkeit u. s. w. Neu ist hier die Behandlung von Gegensätzen[1]) wie Wind und Feuer, Feuer und Wasser, Unrecht und Gerechtigkeit, Erde und Meer, Tod und Leben, Demut und Stolz. Neu sind hier ferner einzelne Buchstaben als Objekte für die Rätsel; wir haben aber schon früher ein Gedicht kennen gelernt, welches mit dem ganzen Alphabet so verfuhr.[2]) Der christliche Standpunkt des Verfassers tritt gleich zu Anfang hervor, indem die ersten Rätsel sich auf religiöse Dinge beziehen. Sämtliche Stücke dieses ersten Teiles bestehen mit nur einer Ausnahme (34) aus vier Versen.

Ganz verschieden hiervon ist der zweite Teil, der zwanzig Stücke enthält. Die Gegenstände sind hier nämlich allerlei wilde Tiere, deren Beschreibung in den meisten Fällen dem Isidor (orig. XII, 2 f., 5 ff.) wörtlich entlehnt ist, wie Hahn (S. 620 ff.) nachgewiesen hat. Der Verfasser verband wohl hiermit didaktische Zwecke; der Leser musste für die Lösung ebenfalls den Isidor zur Hand nehmen. Sieben von diesen Rätseln zählen vier, drei zählen fünf Verse u. s. f.; das längste enthält 13 Verse. Der Gedanke, solche Isidorstellen zu versifizieren, ist kein glücklicher und auch die Ausführung lässt vieles zu wünschen übrig. Es mehren sich sogar in diesem zweiten Teile die Verstösse gegen die Prosodie, die früher nicht sehr hervortreten.[3])

Jedenfalls erkennt man aus diesen Gedichten die grosse Vorliebe der Angelsachsen für die Rätselpoesie. Sie haben schliesslich alle erreichbaren Gegenstände in diese Dichtungsart hineingezogen. Der Uebergang von den konkreten zu den

---

[1]) Auch Symphosius hat schon mehrere Begriffe zu einem Rätsel verbunden, vgl. 3 und 11.

[2]) Eus. 14, 4 scheint sich an Versus Scoti de Alphabeto 61 anzulehnen (Forma mihi simplex, sed certe dupla potestas).

[3]) Reime sind nicht selten. Die Sammlungen zählen 213 (T) und 282 (E) Verse. Davon sind 15 und 50 leoninisch, 27 und 18 anders gereimt; paarweise begegnet der Endreim an 15 und 8 Stellen.

abstrakten Stoffen vollzieht sich allmählich, bis der letzte Rätseldichter unserer Periode, Bonifaz, sich gänzlich dem Abstrakten zuwendet und die Rätseldichtung mit der didaktischen Poesie in die engste Verbindung setzt.

§ 7. Bonifatius.

Trithemius p. 108. Leyser p. 209. A. Fabricius I, 240. Wright S. 308. Bähr S. 179. Teuffel § 500, 5. Ebert I. 653. Hauck I. 410. Handschriften: Petropolitanus F. XIV. 1 s. VIII. Turicensis C. 78. 451 s. IX—X; Mus. Britann. Kings libr. 15 B. XIX s. XI. Cantabrig. bibl. publ. 1567. Gg. 5. 35 s. XI. Ausgaben: Bonifacii opp. ed. Giles II, 109 (1844). Poetae latini aevi Carolini ed. Dümmler I, 3. — Wattenbach I, 126. H. Hahn, Bonifaz und Lul. 1883.

Ganz am Ende unsrer Periode steht Wynfreth, dessen kirchlicher Name Bonifatius ist. Er war der erste Angelsachse, der eine bedeutende Thätigkeit auf dem Festlande entfaltet hat. Sein ganzes Leben hatte er dem Dienst der Kirche gewidmet. Frühzeitig trat er ins Kloster ein und hat als Mönch auch Unterricht gegeben. Besonders wird auch seiner Unterweisung in der Poesie gedacht, auf die es uns hier am meisten ankommt. Wie die Mehrzahl seiner bedeutenderen Zeitgenossen hat Bonifaz ebenfalls über Grammatik und Metrik geschrieben. Wir besitzen auch von ihm theologische Schriften. Doch der eigentliche Wirkungskreis dieses Mannes liegt auf einem andern Gebiete, Bonifaz hat mehr durch das gesprochene als durch das geschriebene Wort erreicht. Indem er mit seiner ganzen Persönlichkeit wirkte, hat er mit seinem grossen organisatorischen Talent recht eigentlich die deutsche Kirche begründet. So ist er auch der erste deutsche Erzbischof mit dem Sitz in Mainz gewesen. Auf einer Missionsreise in Friesland wurde er im Jahre 755 erschlagen.

Es ist nicht zu verwundern, dass der Mann, der in Deutschland Kirchen, Klöster und Bistümer begründete, verhältnismässig wenig wissenschaftliche Werke hinterlassen hat, seine Thätigkeit war vorzugsweise eine praktische. Höchst

bedeutend dagegen ist die erhaltene grosse Briefsammlung des Bonifaz, durch welche seine umfassende Wirksamkeit in klares Licht tritt. Einigen Briefen hängt der Absender nach Sitte der Zeit kurze Gedichte an. So finden sich am Schlusse eines Schreibens an Bonifaz' Freund Nithard[1]) vierzehn rhythmische Langverse, gereimte Paare von Achtsilblern, wie bei Aldhelm. Bonifaz fordert hier den Freund auf, die Sünde zu meiden, um den Himmel zu erlangen. Die mittleren Halbverse zeigen das Akrostichon „Nithardus". Auch der folgende Brief, der an die Aebtissin Eadburg gerichtet ist, hat einen poetischen Schluss von zwei solchen Langzeilen, in denen sich namentlich die Allitteration sehr bemerkbar macht. In sechs Hexameter geht der Brief aus, in welchem Bonifaz den Papst Zacharias zu seiner Wahl beglückwünscht. Bonifaz empfing auch zuweilen Briefe mit poetischem Schluss, so von der Aebtissin Leobgyth[2]) und von einem anonymen Absender, der seinem Briefe zwanzig Hexameter anschliesst, die von der üblichen geistlichen Phrase überquellen.[3]) Am Schluss eines andern Briefes finden sich sogar Hexameter mit Rhythmen zu einem Gedicht verbunden, in welchem eine Nonne aufgefordert wird, für den Absender zu beten.

Doch wir besitzen von Bonifaz ein grösseres Gedicht, welches einen ganz andern Einblick in sein Können und in seine Neigungen gewährt. Das sind die zu einem epischen Gedicht verbundenen zwanzig Rätsel christlich-moralischen Inhalts. Die Anlage des Gedichtes ist dergestalt, dass erst die zehn Haupttugenden auftreten und je ein Rätsel über sich verkünden; dasselbe thun hierauf zehn Laster. Der Grundgedanke hierzu mag auf Prudentius' Psychomachie und auf dem letzten Teile von Aldhelms Gedicht Laudes virginum beruhen, wie auch beide Gedichte von Bonifaz benutzt worden sind. Ausserdem stützt sich das Gedicht auf die vorhandene angelsächsische Rätsellitteratur, in welche ja abstrakte Stoffe

[1]) Ed. Jaffé, Monumenta Moguntina p. 52 f. (N. 9).
[2]) Ib. N. 23, p. 84. Vers 1 stammt aus Aldh. aen. hendecast. 1, 1.
[3]) Ib. N. 99, p. 249. Vers 10 ist Aldh. Laud. virg. 2874 entlehnt.

schon reichlich eingedrungen waren. Dies gibt dann die eigentümliche Verbindung von Allegorie und Rätsel, die wir bei Bonifaz finden. Den zehn Doppelrätseln geht ein Prolog von 20 Versen voraus, welcher die Widmung an eine „Schwester" — vielleicht Leobgyth — enthält. Bonifaz sagt hier, dass er zehn goldne Aepfel vom Baume des Lebens gepflückt habe, die er ihr übersende. An ihrer Süssigkeit möge sie einen Vorgeschmack des Himmels haben. Dann folgen die einzelnen Rätsel in verschiedener Ausdehnung. Die Tugenden und Laster sagen ihre natürlichen Eigenschaften aus mit vielfacher Anlehnung an die Bibel und ihren Wortlaut. Man kann nicht sagen, dass die Ausführung eine glückliche ist, sie bewegt sich ganz in den herkömmlichen Bahnen der Theologie, und freiere Auffassung macht sich nirgends geltend. Unpassend ist an sich schon die lange Reihe gleicher Stoffe, denn Wiederholungen lassen sich dabei nicht vermeiden und es muss schnell beim Leser Ermüdung eintreten. So haben wir es eigentlich nur mit einem trockenen Lehrgedicht zu thun, dessen Ton nüchtern und wenig poetisch ist. Auch hierin verrät Bonifaz vielfach Kenntnis der Dichtungen Aldhelms. Merkwürdig und neu ist übrigens die Form der Rätsel. Die Lösung findet sich nämlich stets als Akrostichon der einzelnen Gedichte, doch wird die Zahl der Verse durch die Buchstabenzahl der Lösung nicht begrenzt, so dass manche Rätsel mehr Verse enthalten; eines besitzt deren sogar 67. Eine Erweiterung der Verszahl findet schon dadurch statt, dass zum eigentlichen Worte der Lösung meist ein ait, loquitur, dicebat, fatur oder fatetur hinzugesetzt wird. So zählt das Gedicht nicht weniger als 388 Verse. Es ist also ganz der didaktischen Poesie zuzurechnen, die ernste und strenge Richtung des Bonifaz hat sich wohl der Form des Rätsels bemächtigt, aber der sinnige Scherz, der sich sonst in dieser Gattung der Poesie offenbart, tritt bei ihm ganz zurück. Uebrigens lässt die Prosodie bei Bonifaz sehr viel zu wünschen übrig,[1]) wie auch das an Duddo

[1]) Bezüglich des Reimes zeigen die 388 Hexameter 39 leoninisch und 33 anders gereimte Verse. Paarweise findet sich der Endreim an 21 Stellen, dreimal sind je drei Verse, einmal vier Verse gereimt.

gerichtete und aus Distichen und Hexametern bestehende Gedicht zeigt. Dieses hat noch Akro- und Telestichon und besitzt ausserdem nach Art des Porfirius und Fortunatus andre angebrachte Künsteleien, die sich später auch bei den karolingischen Dichtern finden. Jener Duddo war ein Schüler des Bonifaz und hatte seinem Lehrer erspriessliche Dienste geleistet. Bonifaz erkennt das in dem Gedichte an und wünscht, dass Duddo auch in Zukunft durch die Auslegung der Bibel Heil stiften möge. Vielleicht bezieht sich das auf eine gemeinsame Missionsthätigkeit des Lehrers und Schülers.[1])

[1]) Hahn a. a. O. S. 19 glaubt, dass das Gedicht von Dudd verfasst und an Bonifaz geschickt ist.

Inhaltsverzeichnis.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 57, n. 4: Die erste Praefatio wird vom Cantabrigiensis dem Damasus zugeschrieben. s. Huemers Ausg. S. XXV adn.
S. 61, Z. 18 tilge „ad“ vor „eodem“.
S. 61 zu Juvencus: Das Gedicht „Triumphus Christi heroic bei Migne 19, 385 scheint mir nicht antik zu sein; die gan. Ausdrucksweise erinnert eher an ein Produkt aus der Humanistenzeit.
S. 84, Z. 3 ist „wie“ verstellt.
S. 86, Z. 4: Frühzeitig wurden Protokolle über die Gerichtsverhandlungen bei den Prozessen mit Christen aufgenommen, s. K. J. Neumann, der röm. Staat und die allgem. Kirche bis auf Diocletian I, 277; über das Alter der Martyrologien ib. I. 279.
S. 88, Z. 21: „Saturnini“ statt „Sarturnini“.
S. 97, Z. 28 als Anmerkung: Dittoch. XLV = 177—180 (imbre) steht als Fragment eines Gedichts über Stephanus in Verbindung mit dem Verse „En vice nos Stephanum dominum pulsando canamus“ unter allerlei Sangaller Gedichten, s. Migne 87, 51.
S. 130: Zur Centonendichtung vgl. Luxorius' Gedicht Anthol. lat. 287, 5 ff.
S. 145 ist fälschlich als 154 bezeichnet.
S. 280, Z. 12: „Nicetas“ statt „Niketas“.
S. 288, Anm. 2, Z. 1 ist zwischen „er“ und „mus“ i zu ergänzen.
S. 311 zu Anm. 1: Nachgeahmt ist der I. Hymnus des Sedulius von Hrabanus Maurus in Carm. XVI (Poet. lat. aevi Carol. II, 178).